


المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى فى رسالته إلي صدر الدين القونوى

الدكتور
إبراهيم إبراهيم محمد ياسين

١٩٩٣م



المنحى الصوفى المتفلسف

عنـد

نصير الدين الطوسى

فـــى

رسالته إلى صدر الدين القونوى

الأستاذ الدكتـور

إبـراهـيم إبـراهـيـم محمـد يـاسـين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة المنصورة

بسم الله الرحمن الرحيم

« المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى »

مقدمه

من أشق الأمور على نفس الباحث الجاد أن يجد موضوعاً جديراً بالبحث ثم يتوقف أمامه متردداً وحائراً - يتسائل - هل يتحمل مشقه البحث ثم يتحمل ما يترتب عليه من آراء معارضه أو رافضه للبحوث وبخاصة فى مجال التصوف الفلسفى بعامة، والتصوف الممتزج بالتشيع بصفة خاصة ؟

إن " نصير الدين الطوسى" المتوفى (٦٧٢ هـ) الذى نشأ فى أحضان والده " محمد بن الحسن الشيعى الإثنى عشرى " وكذلك خاله " الحكيم فاضل بابا" الفيلسوف المتشيع - هو موضوع هذا البحث الذى خصصناه لتجليه منحاه الفلسفى الممزوج بالتصوف، أو الصوفى المتفلسف ، وهو المنحى الذى ظل مجهولاً ولم يسبقنا إليه أحد من الباحثين برغم أن البحوث حول " المولى نصير الدين" فى مجال الفلك ، والرياضيات ، والفلسفة ، وعلم الكلام كثيرة.

والأمر جد وليس بهزل ، فلقد أصبحت هناك تيارات رافضه لكل ما هو صوفى وفلسفى، وكذلك رفض كل ماهو شيعى خصوصاً إذا كانت الشخصية موضوع البحث هى ممن عاشوا فى قلاع الإسماعيلية الباطنيه.

ولما كان " نصير الدين الطوسى" أو " الخواجه" أو " نصير المله والدين" كما تنعته المصادر هو واحد من الذين إنغمسوا فى التيار الإسماعيلى، وحظوا بإهتمام الإسماعيليه، وعاشوا أيضاً فى قلاعهم فى الفتره من (٦٢٥ هـ إلى ٦٥٣ هـ) أى نحو ثمانيه وعشرون عاماً من أخصب فترات شبابه وإنتاجه الفلسفى والعلمى، وكذلك الكلامى والصوفى، فإن دراسته والبحث عن آرائه ومعتقداته أمر يحتاج إلى كثير من الحذر والعناية خصوصاً وقد إمتزجت أفكاره الغامضه بمنحاه الشيعى والباطنى.

كذلك فمن المحاذير التى وضعها الباحث فى ذهنه ذلك الهجوم الشرس الذى شنه عليه الفقيه المسلم " أحمد بن تيميه الحرانى" الذى وصفه بأنه إتفق على الضلال مع صاحبيه " إبن عربى" " والصدر القونوى".

وكذلك وصفه بالمروق والإعراض عما جاء به الرسول - ودمغه بالكفر مع غيره من أمثال من قدمنا ، وكذلك من أمثال " العفيف التلمسانى" ، " ونجم الدين بن إسرائيل" " والبليانى" " وعبد الحق بن سبعين" " وإبن الفارض" وغيرهم.

كذلك لا يمكن أن نغفل ما قاله الفقيه المسلم " إبن قيم الجوزيه" تلميذ " إبن تيمية" الذى حمله مسئوليه قتل الخليفه المستعصم، ووصفه بأنه نصير الشرك والإلحاد والكفر، ووزير هولاكو الى إستوزه لتخريب ديار المسلمين.

كذلك لا يمكن أن نتخطى قول " إبن القيم" أن نصير الشرك هذا قد شفى نفسه من أتباع الرسول، وأهل دينهم، فعرضهم على السيف حتى شفى إخوانه الملاحده، وأشتفى فقتل الخليفه والقضاه والفقهاء والمحدثين.

كان كل هذا واضحاً أمام عينى الباحث قبل أن يشرع فى القيام بهذا البحث.

لكن الأهميه البالغه لمؤلفات هذا الفيلسوف فى المتكلم المتصوف، والعالم الرياضى والفلكى المنجم هى التى دفعتنى لمحاوله الكشف عن الجانب الصوفى المتفلسف عنده، وهو الجانب الذى ظل شبه مجهول حتى إعداد هذا البحث الذى يعد الأول فى هذا المجال.

ولقد تمثلت أهميه البحث عند الباحث فى الجوانب التاليه.

أولاً : إننا بصدد عبقريه فذه ، وعالم عظيم لفت أنظار أهل زمانه ، وبهر الغزاه من التتار فى عصره، وسيطر على عقول العامة والخاصة ممن عرفوه أو أحاطوا به.

ثانياً : إنه عالم الفلك والتنجيم الذى أتاح " لهولاكو" معرفة الأحداث التاريخيه التى مر بها، وكذلك هو مستشار هذا الطاغيه المدمر الذى إجتاح بغداد وأذل المسلمين بها.

ثالثاً : هناك من يزعم أن " نصير الدين الطوسى" كان قد أشار على " هولاكو" بقتل الخليفه بعد سقوط بغداد ، وأنه هو الذى هون عليه (الغزو) ثم سكت عن كل الفظائع التى إرتكبت بما فيها قتل الخليفه.

رابعاً : "الطوسى" صاحب مؤلفات عظيمه فى مجال الفلسفه ، وعلم الكلام، والتصوف إلى جانب مؤلفاته التى تجل عن الحصر فى مجال الفلك والتنجيم والرياضيات وأشهر مؤلفاته فى مجال الفلك:

١- تحرير المجسطى : وهو فى علم الفلك لبطليموس - والذى توافر على شرحه " شمس الدين محمد السمرقندى" ، " ونظام الدين النيسابورى" فى كتابه " تفسير التحرير" - كذلك هناك شرح " البير جندى".
٢- تحرير كتاب ظاهرات الفلك لأقليدس.
٣- كتاب ثاوذوسيوس فى الأيام والليالى.
٤- تحرير كتاب أرسطرخس فى جرمى النيرين وبعديهما.
٥- تحرير كتاب أبسقلاوس فى المطالع.
٦- تحرير كتاب الطلوع والغروب لأوطولوقس.
٧- تحرير كتاب المساكن لثاوذوسيوس.
٨- تحرير كتاب الأكر لثاوذوسيوس.
٩- شرح كتاب الثمرة المرضية فى أحكام النجوم لبطليموس
١٠- كتاب المتوسطات بين الهندسه والهيئه.
١١- زيده الإدراك فى هيئه الأفلاك.
١٢- الرساله المعينية.
١٣- رساله حل ما لا يحل.

١٤- بيست باب در معرفت أسطرلاب - وهى الرساله التى ألفها الطوسى فى رحاب الإسماعيليه.
١٥- رساله فى علم الأسطرلاب. ويبدو أنها الرساله السابقه.
١٦- الزيج الشاهى - ذكر فيه الشاه " ركن الدين خورشاه" الإسماعيلى.
١٧- الزيج الأيلخانى - ذكر فيه " جنكيز خان" وكيفيه إستلاؤه على الممالك.
١٨- كتاب التسهيل فى النجوم.
١٩- نزهه الناظر.
٢٠- رساله فى تحقيق قوس قزح.
٢١- رساله فى أحكام الرمل.
٢٢- رساله تتعلق بآثار الكواكب السبعه.
٢٣- مقاله تتعلق بأحكام القمر.
٢٤- إختيار النجوم.
٢٥- إختبارات مسير القمر.
٢٦- القصيده اللاميه فى البروج الإثنى عشر.
٢٧- تقويم علائى.
٢٨- الباع فى علوم التقويم وحركة الأفلاك وأحكام النجوم.
٢٩- رساله فصل فى الهينة فى معرفة التقويم.
٣٠- إستخراج التقويم.

وترجع أهميه الطوسى فى هذا المجال إلى أنه أول من قدم دراسه عن أحجام الشمس والقمر وأبعادهما، وكذلك أسهم فى وضع علم الفلك الإسلامى، كما تجلت أعظم إنجازاته الفلكيه فى إقامته لمرصد مراغه الذى إشتهر بآلاته الفلكيه العديده وتكاليفه الباهظه والذى إشترك فى بنائه العديد من علماء الفلك المسلمين فى عصر " الطوسى".

خاصاً ، وأما مؤلفات الطوسى فى مجال " التصوف الفلسفى" فهى عديده وقد أفردنا لها فصلا خاصاً، وإجتهدنا قدر الطاقه فى بيان أهميه كل منها.

والواقع أن جل إهتمامنا سوف ينصب على تلك الرسائل التى تم تبادلها بين " نصير الدين الطوسى" ، " وصدر الدين القونوى" فى مجال التصوف الفلسفى وعلم الكلام، وكانت هذه الرسائل شبهه مجهوله إلى أن شاء القدر أن أعثر عليها أثناء محاولاتى لجمع كل مؤلفات " صدر الدين القونوى" من مكتبات (تركيا) فى " قونيه" وكذلك من مكتبات (سوريا) وبصفه خاصه مكتبه " الظاهريه" بدمشق وقبل ذلك وبعده مكتبه دار الكتب المصريه التى تذخر بنفائس التراث.

وقد أمكننى الحصول على ثلاث نسخ تحوى كل منها رسالة من الرسائل الثلاث ، فكانت وسيلتى للتحقق من صحة الرسائل خصوصاً أنها تحوى مجموعة من الأسئله التى قام " نصير الدين الطوسى" بالرد عليها، ثم علق عليه فى رسالة منفصله " صدر الدين القونوى".

وإذا كنا قد عرفنا " صدر الدين القونوى" صوفياً متفلسفاً من خلال ما قدمنا له من مؤلفات وأعمال وكذلك من خلال دراستى له فى كتاب " النصوص فى تحقيق الطور المخصوص" وكتاب " ميتافيزيقا الوجود" المنبثق عن رسالتى للدكتوراه التى قدمت لجامعه القاهره ١٩٨٥ م.

إذا كنا قد عرفنا ذلك فإننا يجب أن نتوقف أمام العلاقه التى ربطت بين " الصدر" " والنصير" ، ولابد أن نتابع آراء " نصير الدين" حول ما جاء على لسان " صدر الدين" فى " المسائل" التى تدور حول الماهيه، والوجود، والعدم ،وحول نظريته فى الوجود بصفة عامة.

لذلك كان جهدنا الأساسى هنا هو بيان ذلك المنحى الصوفى المتفلسف، الممتزج بالمنظور الكلامى لمسائل هى من صميم التصوف الفلسفى.

وسوف نقسم هذا البحث الى

مقدمة وأربعة فصول على النحو التالى

(١) **الفصل الأول:** ونعرض فيه لحياة "نصير الدين الطوسى" ولأهم الألقاب التى لقب بها وأهمية كل لقب منها، والفترة التى عاشها فى قلعة الموت الإسماعيلية. كذلك سنعرض لنسبة وأسرته ونشأته الشيعية، ثم تنكره لها.

كذلك سنعرض لأهم مؤلفاته فى مجال الفكر الصوفى المتفلسف "الأجوبة" عن المسائل العويصة المستعصية على الحل على حد تعبيره - وهى فى الرد على "صدر الدين القونوى" وهى تلك التى عثرنا عليها ضمن المجموعة الخطية (رقم ٢٦٧م) علم الكلام بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية.

وسوف نخصص مبحثاً للهجوم الذى شنه خصوم "نصير الدين الطوسى" بصفة خاصة، وخصوم الصوفية بصفة عامة من أمثال "إبن تيمية" "وإبن القيم" وهما الفقيهان اللذان إشتدا فى الهجوم على "نصير الدين الطوسى" ومن تبعة من الصوفية وخصوصاً من أتباع مدرسة "إبن عربى" وذلك لنقف موقفاً ناقداً لكلا الإتجاهين الفقهى والصوفى المتفلسف.

كذلك سنحاول الإستدلال على "المنحى الصوفى المتفلسف" من خلال الصلة التى ربطت بين "نصير الدين الطوسى" "وصدر الدين القونوى" ويساعدنا على ذلك الرسائل التالية :

١- هل يثبت عندكم أن واجب الوجود أمر زائد على حقيقته ؟
٢- ورسالة الأجوبة فى الرد على "صدر الدين"
٣- ورسالة الموافقات فى التعليق الذى قدمة " صدر الدين" على " نصير الدين"

وفى هذا سنعرض لأراء الباحثين حول المعتقد الصوفى المتفلسف لنصير الدين، وخصوصاً آراء العراقيين الدكتور"كامل مصطفى الشيبى" وكذلك الدكتور"عبد الأمير الأعسم" مع ما يذكره " هنرى كوربان" حول هذا الموضوع وكذلك " ماكس هورتن" و" لويس ماسينيوس" مع ما سوف يسفر عنه هذا المبحث من نتائج.

ثانياً: الفصل الثانى: وهو الذى خصصناه لبيان أسلوب"نصير الدين الطوسى" على نحو ما جاء فى المراسلات.

وسوف نتبين أنه من القائلين بالعرفان الذوقى الذى لا يتوفر إلا لأهل الكشف والشهود.

وكذلك سوف نكشف عن تأثير دراسته على " أبى حامد محمد بن أبى بكر النيسابورى" المتوفى (٦٢٧ هـ) ، والذى أثر فى إتجاهات " الطوسى" الممزوجه بالغنوص والإتجاهات الباطنيه، والإشراقيه.

كذلك سنكشف عن أثر " إبن سينا" فى إتجاه " الطوسى" إلى نوع من التصوف النظرى.

وسوف نكتشف أن صياغه مباحث علم الكلام فى ثوب فلسفى عند الطوسى قد تم تكريسها لحساب التصوف الفلسفى، لذلك يأتى أسلوب نصير الدين مزيجاً من علم الكلام والتصوف القائم على الإستدلال المنطقى وكأنما يرفع مناهج الكشف الى مستوى العقل.

ثالثاً: وأما الفصل الثالث: فقد خصصناه لبحث المسائل التى دار حولها

الحوار بين "نصير الدين الطوسى" "وصدر الدين القونوى":
(١) مسألة الواجب والممكن
(٢) والماهية والوجود
(٣) الأحدية والواحدية

رابعاً: أما الفصل الرابع فقد خصصناه لتحقيق رسالة الأجوبة فقمنا بتبويبها الى مسائلها الأساسية، وأثبتنا كل مسألة فى موضعها، وكذلك قمنا بإستخدام الهوامش إستخداماً دقيقاً وجعلنا ذلك وسيلة من الوسائل المناسبة اتعريف المصطلح الصوفى، وبيان الغامض منها، ودراسة ما بدا فى حاجة الى الدراسة وقد قدمنا لهذا التحقيق وتلك الدراسة بالمنهج الذى إتبعته فى هذا المجال.

ثم ذيلنا الدراسة بأهم النتائج التى توصلنا اليها فى مجال الفكر الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى.

مراجع المقدمة :

لمزيد من المعلومات حول ما جاء فى هذه المقدمة يراجع المصنفات التالية.

١- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت ١٩٥٧م، جـ١١، ص٢٠٧.
٢- عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف نصير الدين الطوسى، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠م، ص٢٣
٣- إبن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق محيى الدين محمد عبد الحميد مطبعة السعادة، طبعة أولى ١٩٤٩م
٤- إبن كثير، البداية والنهاية، بتحقيق د. أحمد أبوملحم، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٧م - جـ١٣، ص٢٨٣.
٥- عباس سليمان (الدكتور)، التذكرة فى علم الهيئة، دار سعاد الصباح، الكويت١٩٩٣م، من ص١ الى ٥٦.

المنصورة ١٩٩٣م.

الدكتور إبراهيم ياسين
أستاذ م. الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب جامعة المنصورة

الفصل الأول

نصير الدين الطوسي

(١) حياته وأسرته ونسبه

(٢) مؤلفاته في مجال الفكر الصوفي المتفلسف

(٣) نصير الدين الطوسي في نظر خصومه من الفقهاء

(٤) المنحى الصوفي المتفلسف عنده

١١/ نصر الدين الطوسى ٦٧٢ هـ
حياته وأسرته ونسبه

هو محمد بن محمد بن الحسين على نحو مايذكر صاحب "هدية العارفين"(١) ' ويضيف أنه يشتهر "بالطوسى" أو "الجهرودى" وذلك لأن أصله من "جهرود" ومولده فى "طوس" من أعمال "قم" وأشتهر بها.(٢)

وبالرغم من كثرة ماكتبه المؤرخين وكتاب التراجم من العرب والمستشرقين' إلا أن معظمهم قد إختلف فى إسمه ونسبه' فهو محمد بن محمد بن الحسين' أو محمد بن محمد بن الحسن.(٣)

كما يذكر إسمه محرفاً عند بن كثير فهو محمد بن عبد الله(٤)

وقد ألصقت كثير من الألقاب والكنى بنصير الدين هذا فهو "الطوسى" نسبة لمولده فى "طوس" وهو "الجهرودى" نسبة إلى أصله من "جهرود" وهو المولى أوالخواجة كما يذكره "الخوانسارى"

وهو نصير الدين أونصير الملة كما يتحدث عنه "هدايت" ' ويذكر "بالنصير" وأما الصيغة المشهورة لإسمه فهى "الخواجة نصير الدين الطوسى".(٥) وينقل عبد الأمير الأعسم عن ميثم البحرانى أن نصير الدين الطوسى ولد وقت طلوع الشمس سنة "٥٩٧" هجرية '

١-إسماعيل البغدادى،أسماء المؤلفين وآثارالمصيفين،مكتبة المثنى ببيروت، طبعة إسطنبول١٩٥٥ ج٢ ص١٣٠.

٢- هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، جـ ٢ ، ص ١٣٠.

٣- هدايت(رضاقلى) ، رياض العارفين، طبعة طهران ١٣٠٥ ، ص ٤٠٤ ، راجع عبد الأمير الأعسم. الفيلسوف نصير الدين الطوسى، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠م، ص ٢٣.

٤- إبن كثير ، البداية والنهاية، طبعة مصر ١٣٥١ هـ ، جـ ١٣ ، ص ٢٠١ ، ٢١٥ ، ٢٤٢ ، ٢٦٧ .

٥- راجع فى الكنى والألقاب، جمال الدين يوسف إبن تغرى بردى، المنهل الصافى، مخطوطة رقم ٦١٧ خاص، ٦٨٦٥١ عام، الورقة العاشرة، كذلك يراجع مخطوطة رقم ١٣٤٧٥ تاريخ، دار الكتب المصرية.

وهدية العارفين، جـ٢ ، ص١٣٠.

والخوانسارى، فى روضات الجنات، طبعة طهران ١٣٠٧هـ ، ص ١٧٤ ، ٣٢٧ ، ٣٦١ ، ٥٠٧.

كذلك راجع البداية والنهاية لأبن كثير ، جـ١٣ ، ص٢٥ ، ٢١٥ ، ٢٤٢ ، ٢٦٧.

ويذكر عبد الأمير الأعسم العديد من المراجع التى تحدثت عن نصير الدين الطوسى – راجع كتابة الفيلسوف نصير الدين الطوسى ، من ص ١١ ، إلى ص ١٩.

"١٢٠١" ميلادية. وأن وفاته كانت سنة "٦٧٢" هـ(٦).

ويؤكد صاحب "فوات الوفيات" أن مولد النصير كان بطوس سنة سبع وتسعين وخمسمائة، وتوفى فى ذى الحجة سنة إثنين وسبعين وستمائة ببغداد.

والرويات حول سيرة نصير الدين الطوسى كثيرة ومتعددة. فهو فيلسوف، متكلم ورياضى، ومنجم له بعلم الفلك الكثير من العلم والدراية ثم هو بعد ذلك فيلسوف متصوف أو صوفى متفلسف.

وهو سياسى جبان استوزره "هولاكو" بعد نجاته من مذبحة نيسابور التى قضى "المغول" على أهلها.(٧)

ولقد إنتقل "نصير الدين الطوسى" من قلاع الإسماعيلية إلى العمل مع هولاكو بمجرد سقوط القلاع وإستسلام زعيم الطائفة الإسماعيلية.

يقول عبد الأمير الأعسم، وهكذا يسدل الستار على نصير الدين الإنسان بحسبانه جباناً أمام وحشية المغول. ثم تأتى المرحلة السياسية بعد ثمانية وعشرين عاماً قضاها الطوسى منصرفاً إلى التأليف فى ظل الفكر الإسماعيلى، وهى أخصب فترات حياته الفلسفية على الإطلاق.(٨)

٦- الفيلسوف نصير الدين الطوسى ، ص ٢٥

٧- البداية والنهاية ، جـ ١٣ ، ص ٢٠١

٨- الفيلسوف نصير الدين الطوسى ، ص ٣٨

ويذكر صاحب البداية والنهاية أن نصير الدين الطوسى وزر أيضاً لأصحاب فلسفة الألموت إلا أن «الأعسم» يرى أن هذا غير صحيح.

راجع البداية والنهاية ، جـ ١٣ ، ص ٣٦٧

(٢) مؤلفات نصير الدين الطوسى
فى مجال الفكر الصوفى المتفلسف

إخترنا أن نقدم لمؤلفات نصير الدين الطوسى بتلك التى قدمها فى مجال الفكر الصوفى المتفلسف، ذلك لأن مؤلفاته تجل عن الحصر، وأنه عرف منجما وعالما فذا فى مجال العلوم البحتة كالهندسة، والجبر، وحساب المثلثات، والفيزياء، والرياضيات بصفة عامة.

كذلك يعد الطوسى عالما بارزا فى مجال الفلك والتنجيم، وذو باع طويل فى التاريخ والجغرافيا، وهو إلى جانب هذا وذاك يعد فيلسوفا "متكلما وصوفيا متفلسفا"(٩) إلى جانب مايمكن أن يجعله شاعرا فنانا له بالشعر ولع ودربة، ويهمنا هنا أن نحصر قدر الطاقة مؤلفات هذا الصوفى المتفلسف بصفة خاصة لنضىء ذلك الجانب الذى ظل شبه مجهول حتى الآن.

ومن أهم هذه المؤلفات:

١- "تجديد العقائد" ويعرف بعلم(تجديد الكلام) وقد شرحه تلميذه عبد الرازق اللاهجى بعنوان "شوارق الإلهام" وقام بتحقيقه الدكتور عباس سليمان ضمن رسالة دكتوراه قدمت إلى جامعة الأسكندرية ١٩٩٠م.

---

(٩) -BrockeLmann,Geschitchteder Arabischen Litteratur; Berlin, 1898 III Index & Supplement band, Leiden, 1939.

وأنظر جمال الدين الأتابكى ، المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى ، نسخة خطية رقم ١٣٤٧٥ تاريخ بدار الكتب المصرية(نسخة مصورة) ، جـ٦ ، ص١٠

٢- وله فى التصوف أخلاق ناصرى، وشرح الإشارات لإبن سينا، وبقاء النفس بعد بوار البدن، وإثبات العقل.(١٠)

٣- وله رسالة بعنوان "أوصاف الأشراف" وهى بالفارسية.

٤- وله "تجريد الاعتقاد" ولعله هو نفسه "تجريد الكلام" على نحو مايذكر خير الدين الزركلى.(١١)

٥- أخلاق ناصرى، وقد ترجم هذا الكتاب بعنوان الترجمة الناصرية.

٦- التعليقات على رسالة فى إثبات واجب الوجود للكاتبى. وقد قدم هذه الرسالة محمد حسن آل ياسين ضمن المطارحات الفلسفية بين نصير الدين الطوسى ونجم الدين الكاتبى.

وقد نشرت فى بغداد ١٩٥٦م ، وتتضمن الرسالة المشار إليها والتعليقات عليها، ومناقشات نجم الدين الكاتبى لتعليقات الطوسى.(١٢)

٧- "حل مشكلات الإشارات والتنبيهات" وهى تعليقات الطوسى على "إشارات إبن سينا" أو شرح الطوسى للإشارات كما قدمه "سليمان دنيا" فى تحقيقه للإشارات والتنبيهات والذى نشرته دار المعارف المصرية(سنة ١٩٧٧م).

٨- "رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد". ولعلها رساله بقاء النفس بعد بوار البدن.

٩- رسالة فى إثبات الجوهر المفارق.

١٠- رسالة فى أصول الدين(١٣).

١٠- راجع الموسوعة الميسرة، طبعة مؤسسة فرانكلين، ص ١٦٦ راجع أيضا خير الدين الزركلى، قاموس الإعلام، طبعة بيروت ١٩٨٠م، جـ٧، ص٢٥٨

١١- قاموس الإعلام ، جـ ٧ ، ص ٢٥٧

راجع عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف نصير الدين الطوسى، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠م ، ص ٨٠ ، راجع أيضا كامل مصطفى الشيبى(الدكتور) ، الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، دار المعارف ١٩٦٩، والفكر الشيعى والنزعات الصوفية، طبعة بغداد ١٩٦٦م، ص ٩٨ ، ٩٩

١٢- الفيلسوف نصير الدين الطوسى ، ص ٨٥

إلا أن أهم رسائل "نصر الدين الطوسى" فى التصوف الفلسفى هى تلك الرسالة التى صنفها فى الرد على صدر الدين القونيوى" فيما جاء فى رسالة الثانى إليه فى "مسألة واجب الوجود" والعلم الإلهى، والماهية والوجود، والعدم المقدم السابق على الوجود، ولقد حصلت على نسخة من هذه الرسالة وهى المصنفة فى المباحث العامة فى الإلهيات والتى أشارت إليها مجلة معهد المخطوطات العربية والتى حصلنا عليها من مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية وهى برقم ٢٦٧ م علم الكلام.(١٤) ، وهى مكتوبه بخط رقعة واضح ومسطرتها تسعة عشرة سطراً، وهذه الرساله هى موضوع الدراسة، وسوف نثبت بياناتها عند عرض النص الذى سنعلق عليه فى موضعه.

١٣- مراجع الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص ٨٨ ، ٨٩

راجع أيضاً سليمان دنيا (الدكتور) ، الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسى ، مصر ١٩٧٧ م

١٤- راجع رسالة الأجوبة فى الرد على الأسئلة لنصير الدين الطوسى ، نسخة خطية رقم ٢٦٧ م، علم الكلام ، مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية.

(٣) نصير الدين الطوسى فى نظر خصومه من الفقهاء

يعتبر الفقيه المسلم "أحمد بن تيمية" المتوفى ٧٢٨ هـ ألد أعداء الصوفية وخصوصا أصحاب الإتجاه المتفلسف.

ومن هؤلاء على سبيل المثال "إبن عربى" المتوفى "٦٣٨هـ"(١٥) وإبنه المتبنى "صدر الدين القونوى" المتوفى "٦٧٣هـ"(١٦) "وإبن سبعين المرسى" المتوفى "٦٦٩هـ"(١٧) "وإبن الفارض" المتوفى"٦٣٢هـ"(١٨).

فيذكر إبن تيمية أن هؤلاء الإتحادية الذين يقولون أن الوجود واحد، ثم يقولون بعضه أفضل من بعض، والأفضل يستحق أن يكون ربا للمفضول، ويقولون أن فرعون كان صادقا. وهؤلاء وأمثالهم "كالنصير الطوسى" وإن إدعوا أنهم صوفية فهم من صوفية الملاحدة وليسوا من صوفية أهل العلم فضلاً عن أن يكونوا من تاريخ أهل الكتاب والسنة، كالفضيل بن عياض، وأبراهيم بن أدهم، وأبى سليمان الدارانى ومعروف الكرخى، وسهل بن عبد الله التسترى(١٩).

١٥- A.Affifi. The Mystical philosophy of Muhyid din ibnul Arabi; cambridge; 1939, p.xli.

١٦- إبراهيم ياسين "الدكتور"، ميتافيزيقا الوجود عند صدر الدين القونوى، المنصورة ١٩٩٠، ورسالة الدكتوراه غير المنشورة - جامعة القاهرة ١٩٨٠ بعنوان صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية ص ١٥.

١٧- أبو الوفا الغنيمى التفتازانى "الدكتور" إبن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتب اللبنانى، بيروت ١٩٧١، ص ٣٥.

١٨- محمد مصطفى حلمى "الدكتور"، إبن الفارض والحب الإلهى، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١، ص ٥٣.

١٩- إبن تيمية الحرانى، رسالة الإحتجاج بالقدر، القاهرة ١٣٧٤ هـ، ص ٦، ٩٣.

ويشير إبن تيمية إلى المنحى الإلحادى لدى "نصير الدين الطوسى" فيقول عنه أنه يعظم الوجود المطلق - وأنه نصرانى إتحادى أى من القائلين بالإتحاد، وهو فى نظره من الصابئة لأنه نحى منحى الصابئة الفلاسفة فى إثبات واجب الوجود.

وبالرغم من أن إبن تيمية يعترف أن "نصير الدين الطوسى" من القائلين بوجود الرب، إلا أنه يتفق مع إبن عربى، والقونوى، والبلياتى، وغيرهم على الضلال.

ففى مقارنة بين نصير الدين الطوسى، وصدر الدين القونوى. يقول إبن تيمية وكذلك المراسلة التى بين "الصدر" "والنصير" فى إثبات "النصير" لواجب الوجود على طريقة الصابئة الفلاسفة، وجعل الصدر ذلك هو الوجود المطلق لا المعين وأنه هو الله علم حقيقة ماقلته، وعلم وجه إتفاقهم على الضلال والكفر، وأن النصير أقرب من حيث إعترافه بالرب الصانع المتميز عن الخلق. ولكنه أكفر من جهة بعده عن النبوة والشرائع والعبادات، وأن الصدر أقرب من جهة تعظيمه للعبادات والنبوات والتأله على طريقة النصارى، ولكنه أكفر من حيث أن معبوده لاحقيقة له فى الخارج، ولهذا كان "الصدر" أكفر قولاً وأقل كفراً فى عمله "والنصير" أكفر عملاً وأقل كفراً فى قوله وكلاهما كافر(٢٠)

٢٠- أحمد بن تيمية (شيخ الإسلام) ، مجموع فتاوى إبن تيمية ، طبعة عبد الرحمن بن محمد قاسم النجدى، السعودية ١٣٩٨هـ، المجلد الثانى ، ص٩٢.

ولكن القراءة الدقيقة لأراء ابن تيميه حول"نصير الدين الطوسى" توضح الى أى مدى يكون التناقص الذى وقع فيه الشيخ فهو فى مرة يصفه بأنه أكفر فى عمله، ثم هو أقل كفر فى قوله، وهو أقرب الى الإسلام، ثم إن فى كلامه حق - لقوله كما يظهر من أفعال النصير أنه مروق وإعراض عما جاء به الرسول، ولهذا كان النصير أقرب الى العلماء لأن فى كلامه هو حق.(٢١)

ويعدد إبن تيمية المواضع التى غلط فيها هؤلاء القوم من متفلسفة الصوفية فيقول أن قولهم مركب من أصلين :

١- أن المعدوم شىء ثابت فى العدم ولم يفرقوا بين علم الله بالأشياءقبل كونها وانها مثبتة عنده فى أم الكتاب فى اللوح المحفوظ وبين ثبوتها فى علم الله.

٢- الأصل الثانى أن وجود المحدثات المخلوقات هو عين وجود الخالق ليس غيره ولا سواه.(٢٢)

ويمعن إبن تيميه فى بيان فساد ماصدر عن إبن عربى وأصحابه وأتباعه والذين نحو نفس الإتجاه أمثال نصير الدين الطوسى، وعفيف الدين التلمسانى، وإبن الفارص، والبليانى فيقول فى بعض مايظهر من كفرهم أن حقيقة قولهم أن الله لم يخلق شيئا، ولاابتدعه ولابرأه ولاصوره لانه إذا لم يكن وجود إلا وجوده فمن الممتنع أن يكون خالقا لوجود نفسه،أو بارئا لذاته...وذلك من أظهر الكفر عند جميع الملل. الثانى، إن عندهم إن الله ليس رب العالمين ولامالك الملك

٢١- مجموع فتاوى شيخ الأسلام ابن تيميه، المجلد الثانى، ص ٩٣.

٢٢- الفتاوى، المجلد الثانى ص ٤٧٠

أو ليس إلا وجوده وهو لايكون رب نفسه ولا يكون الملك المملوك هو الملك المالك، بناء على أن وجوده مفتقر إلى ذوات الأشياء.

الثالث، أن الله عندهم لم يرزق أحداً شيئاً ولاأعطى أحداً شيئاً ولا رحم شيئاً.

والرابع إن عندهم أن الله هو الذى يركع ويسجد ويعبد ويصوم ويجوع ويقوم وينام.....إلخ.

وهو كفر صراح لو صح رأى إبن تيميه.(٢٣)

والواقع أن هذا القول على لسان الفقيه المسلم أحمد إبن تيميه تعصب لا يدانيه تعصب من حيث أننا لم نعثر فى كلام الشيخ الأكبر على مايصل به إلى هذا المستوى من الكفر والزندقه، وأغلب الظن أن قول إبن تيميه تعميم غير علمى، وينقصه الكثير من الدقه(٢٤).

وينسب إبن " قيم الجوزية" إلى نصير الدين الطوسى الكثير من الفظائع، ويحمله مسئوليه قتل الخليفه المستعصم، كذلك يحمله مسئوليه قتل القضاه، أما مايتصل بموقفه من العلماء ففى ذلك وجهات نظر متعدده على نحو مايذكر " الأعسم"(٢٥) أهمها أن النصير قصد إنقاذهم من دمار المغول.

٢٣- راجع إبن تيميه، مجموعة الرسائل والمسائل، لجنة التراث، الجزء الرابع، ص ٧٧ ، ٧٨

٢٤- راجع إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، نشر، مركز تحقيق التراث بجامعة المنصوره، كلية التربيه بدمياط ١٩٨٠م المقدمة.

٢٥- الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص ١٠٢.

قال العلامة " شمس الدين بن القيم" لما إنتهت النوبه إلى نصير الشرك والكفر والالحاد وزير الملاحده "النصير الطوسى وزير هولاكو" شفى نفسه من أتباع الرسول وأهل دينهم فعرضهم على السيف حتى شفى إخوانه من الملاحده، وأشتفى فقتل الخليفه والقضاه والفقهاء والمحدثين وأستبقى الفلاسفة والمنجمين والطبائعيه والسحره ونقل أوقاف المدارس والمساجد والربط إليهم وجعلهم خاصته وأوليائه، نصر فى كتبه قدم العالم وبطلان المعاد وإنكار صفات الرب جل جلاله من علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره.

إتخذ للملاحده مدارس ورام جعل إشارات إمام الملحدين إبن سينا مكان القرآن...فقال هى قرآن الخواص وذلك قرآن العوام. ورام تغيير الصلاه وجعلها صلاتين...وتعلم السحر فى آخر الأمر فكان ساحرا يعبد الأصنام(٢٦).

وهى حمله ضارية قل أن يتعرض لمثلها أحد.

وربما يرجع ذلك لصله نصير الدين الطوسى " بهولاكو" وأثرها فيما شاع عنه من كفر وضلال وإنتمائه إلى السحره والأبقين.

وينقل " الأعسم" عن ماكس هورتين Max Horten(٢٧) أن نصير الدين الطوسى كان قد قدم نظريته فى النبوه متأثرا " بالبراهمه" ومن ذلك أن الأنبياء يعملون إما ماهو موافق للعقل وحينئذ فلا لزوم لهم، وأما ماهو مناقض للعقل وحينئذ فأقوالهم غير مقبوله وفى كلا الحالين فأقوالهم غير مقبوله.

ويبدو أن الفقهاء قد مالوا إلى خصومة نصير الدين الطوسى على هذا النحو المبالغ فيه نظرا " لإنتمائه للعقيده الاسماعيليه الباطنيه" وكذلك لعدوله عنها لصالح " الإماميه الشيعيه" وعدائه الظاهر لأهل السنه إرضاءً للمغول، وكذلك لما شاب مؤلفاته من غموض وخروج على الشريعه فى ظاهرها.

٢٦- عبد الحى بن العماد الحنبلى، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، مكتبه المقدس، م٥، ص٣٠١

٢٧- الفيلسوف الطوسى، ص١٢٣

Max Horten,Die Spekulative And ,Positive Theologie de Islam,Leipzig,1912 pp.86.

(٤) المنحى الصوفى المتفلسف عند النصير

يدفعنا إلى الاستدلال على المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى تلك العلاقة التى ربطته "بصدر الدين القونوى" المتوفى ٦٧٣هـ والذى يعد "الطوسى" من محاوريه وموافقيه فى بعض ماذهب إليه من تصور لعلاقه الله بالعالم، وقضيه علم الله بالكليات والجزئيات، وكذلك الماهيه وعلاقتها بالوجود وهل هى محموله أم غير مجموله، ثم أنه قد أضفى أعماقا جديده لنظريات صوفية ميتافيزيقية رسخت البعد الفلسفى فى التصوف.

وصله نصير الدين الطوسى بصدر الدين القونوى شاهد على إرتفاع قدر الصدر على النصير، ذلك أن النصير قد وصف نفسه بالعجز أمام مقدره صدر الدين فى المسائل الصوفيه، كما سلم له بوجهه نظره فى المسائل التى جرى فيها الحوار فى ثلاث رسائل متبادله بينهما وهى على التوالى :

أولا: هل يثبت عندكم أن وجود واجب الوجود أمر زائد على حقيقته أم وجوده عين ماهيته؟

ثانيا: رسالة " المؤخذات" "لنصير الدين" فى الرد على " صدر الدين القونيوى"

ثالثا: رسالة " الموفقات" فى الرد الذى وجهه "صدر الدين القونوى" إلى "نصير الدين الطوسى"(٢٨).

٢٨- مجموعة الرسائل المتبادله بين نصير الدين وصدر الدين، نسخه خطيه نُسخت مكتبة القسطنطينية ١٣١٩هـ، ومجموعه خطيه رقم ٢٦٧ : الكلام، مكتبه طلعت دار الكتب المصريه.

والرساله الأخيره هى التى يفند فيها " صدر الدين القونوى" آراء " نصير الدين الطوسى" من أن الحق يستحيل أن يكون له ماهية وراء وجوده - وأنه يستفاد من الذوق الصحيح والكشف الصريح أن تعقل الحق بإعتبار أنه واحد وأنه مبدأ للموجودات مسلوب عنه الكثره، والأشتراك مع شيء فى وجوده. وإنه إن صح هذا كما يذكر " الطوسى" فإنما لايصح إلا بإعتبار تعينه فى عرصة التعقل الكونى(٢٩).

كذلك يتحدث "النصير" عن أن حقيقه الحق مجهوله.

وهو الأمر الذى آثار "القونوى" ونظر إليه على أن فيه من التناقض مايجعله متعارضا وتنزيه الحق وإطلاقه الذاتى بإعتبار أن حديث الطوسى عن حقيقه مستقله عن الحق أمر يستدعى القول بوجود أشياء قديمه إلى جانب الحق وهو شرك لايقع فيه إلا ذوى الأفهام القاصره.

ولقد حاول نصير الدين الطوسى أن يعرض للإجابات على صدر الدين القونوى فى عدة مسائل سبق وأشرنا إليها إلا أن الصياغه الدقيقه لها وردت فى " رساله الأسئلة عن عيون المسائل" على النحو التالى:

أولا: " هل واجب الوجود أمر زائد على حقيقته"؟(٣٠).

أم وجوده عين ماهيته وأن له حقيقه وراء الوجود؟

٢٩- رسالة الموافقات فى الرد على نصير الدين الطوسى، مجموعة صوفية رقم ٢٦٧ علم الكلام، مكتبه طلعت بدار الكتب المصريه، ورقه ٧٣ ص (أ).

٣٠- رسائله الأسئله عن عيون المسائل، المجموعه الخطيه ٢٦٧ علم الكلام. مكتبه طلعت، ورقه ٤٧، ص (أ).

ثانيا: هل الماهيات الممكنه مجعولة أو غير مجعولة؟.

وعلى كلا التقديرين، فهل هى من كونها ماهيات فقط تعد أمورا وجودية - مثلا- وإن كان كذلك فهل يلزم من هذا مساوتها للواجب ووجوب الوجود الذاتى فى صرافة الوحدة الذاتيه؟

وهل يتوجب خلوها عن وصفها بالإمكان...وهو أمر(٣١) يتناقض وصرافة الذات ووحدتها الذاتية؟

ثالثا: " الواحد لايصدر عنه إلا واحد"(٣٢).

ويتعلق بهذا صدور الكثره من العقل الأول المشهود له بالوحدة - وقد إختلف القوم فى هذه المسأله لإن البعض قد نظر إلى النسب والإعتبارات المعنويه على إنها أمور وجودية وهذا فيها تناقض عظيم.

وسوف يدور بحثنا حول آراء نصير الدين الطوسى فى هذه المسائل فيما جاء فى رده على صدر الدين القونوى.

ولقد كشف لولى ماسينون L.Massignon(٣٣) عن المنحى الصوفى لدى " الطوسى" عندما ذكر أنه تابع الحلاج المتوفى "٣٠٩" فى قولته المشهوره "أنا الحق" وقد أجاد "الطوسى" فى بيان أن الحلاج بصرخته هذه قد أعطى حق تصرف الأغيار بدمه.

٣١- رساله الأجوبه، ورقه ٦٤، ص(أ).

٣٢- رساله الأجوبه، ورقه ٦٨، ص(أ).

٣٣- الفيلسوف الطوسى، ص١٢٧

Massignon;La Passion d,al Hosyan ibn Mansour al Hilaj,Paris 1922, P.idex.

كما يذكر الدكتور مصطفى كامل الشيبى أن " نصير الدين الطوسى"(٣٤) كانت له صله بالعديد من المعروفين بالتصوف أو أصحاب النزعات العرفانيه على الأجمال، ومن هؤلاء "ميثم البحرانى" "وآل طاووس" "وابن المطهر الحلى" - وأما عن صله الطوسى بالمغول وعلاقتهم بالتصوف فيذكر "الشيبى" أن المغول قد بهروا بالتصوف ومالوا إليه بعد أن بهرهم به الرفاعيه لأول مرة.

كما يذكر " معصوم على"(٣٥) أن الطوسى فى كتابه أوصاف الأشراف قد تطرق إلى موضوعات أهل التصوف، ومن ذلك الحلول والإتحاد، والغلاه من الشيعة وأشار إلى الحلاج وأبى يزيد البسطامى وعلق على مقالتيهما" أنا الحق" " وسبحانى ما أعظم شأنى" بأن أى منهما لم يدع دعوى الالوهية، بل دعوى نفى إنيته ليثبت إنيه غيره وهو المطلق(٣٦).

والواقع أن "نصير الدين الطوسى" قد قدم لنا قراءه خاصة " لأقوال الحسين بن منصور الحلاج" فى كتابه " أوصاف الأشراف" بدت وكأنها دفاعا عن الحلاج فى موقفه من الإنية والإثنينيه وقد فطن إلى ذلك الدكتور مصطفى كامل الشيبى، وكذلك " عبد الأمير الأعسم"(٣٧). فقد ذهب " الطوسى" إلى الإعتقاد بصحة المنحى الفكرى عند الحلاج.

ولعل من المفيد كما يذكر " الأعسم" أن نذكر أن " هنرى كوربان" - الذى يبدو أنه لم يعرف كتاب " أوصـــاف الأشـــراف"

٣٤- الفيلسوف الطوسى، ص١٢٨

٣٥- الفيلسوف الطوسى، ص١٢٩

٣٦- الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص١٢٩ نقلا عن الخوانسارى فى كتابه" روضات الجنات"، طبعه طهران ١٣٠٧هـ، ص٦٠٨. وكذلك معصوم على فى طرائق الحقائق، طبعه إيران ١٩٠١م، ص١٦٧.

٣٧- الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص١٢٩.

بالذات - وصل بين موضوع الإثنينيه هذا تبعا للطوسى بموقف " إبن سينا" فى الخلط ما بين الوحدة الوجوديه، والوحده العدديه بقوله " لعل فى هذا الخلط أن يكون القلب الذى لامفر منه والذى يحمله التفكير الفلسفى يحدث لحقيقة التجربه الصوفيه، بمعارضه أو بأن يستبدل بها مضاد ويالكتيكى هناك حيث يستشعر (الفناء) على أنه شرط البقاء، أى سرور بالإثنينيه مع الله"(٣٨).

ويذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى أن نصير الدين الطوسى(٣٩) قد أجاد فى بيان أن الحلاج بصرخته :

بينى وبينك أنى ينازعنى ... فانزع بأنيك أنى من البين

قد منح الآخرين حق التصرف فى دمه، وأن هذه الصرخه تشهد بأن الله أجاب دعوته.

ولقد رأى " نصير الدين الطوسى" فى الحلاج قطبا روحيا يجذب الإسلام إلى الوحدة النهائية وقد إتفق معه فى هذا الرأى " النجم الرازى" " والكيشى" الأستاذ بالمدرسه النظاميه، " وجلال الدين الرومى"(٤٠).

٣٨- الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص١٣٠ نقلا عن شخصيات قلقه فى الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوى، فيما قدمه تحت عنوان السهروردى المقتول مؤسس المذهب الاشراقى طبعه القاهره، ١٩٦٤م، ص١٣٢.

أيضا : راجع شرح نصير الدين الطوسى فى كتابه عن الحلاج، ص٥٣٥، التعليق الثالث.

٣٩- شخصيات قلقه فى الاسلام، ص٨٣.

٤٠- شخصيات قلقه فى الاسلام، ص٨٨.

كما يذكر الدكتور "مصطفى كامل الشيبى" أن نصير الدين الطوسى يعد رجلا روحيا ساميا، كذلك يشير إليه الحاج بكتاشى مؤسس الطريقة البكتاشيه، كما نقل عنه " إبن إبى جمهور الاحسائى" فى كتابه "المجلى" الذى حوى نصوصا عديده من كتاب الطوسى " أوصاف الأشراف"(٤١).

ويتعمق الإتجاه الصوفى العرفانى عند " نصير الدين الطوسى"(٤٢) فيما قدمه فى هذا الإتجاه فى أحوال العارفين، ومراتب بدايه السلوك، ذلك أنه يلخص هذه المراتب فى تسع درجات صاعدة تبدأ من أدناها فى أول الإتصال ويسمى "بالوقت" الذى يحصل فى غير حال الارتياض الذى يزول معه الإستقرار ويوصل فى النهايه إلى التمكين.

وأما المراتب الوسطى فتعبر عن إزدياد الإتصال الذى عبر عنه بصورة الوقت، ثم تمكن هذه الحال حتى يتلبس أثر الحصول بأثر عدم الحصول وإستقرارها بحيث يحصل متى شاء لا فى وقت معين.

٤١- الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص١٣٢.
وأما الطريقة البكتاشيه فهى المتصوفه العلويه المنسوبه للحاج بكتاشى ولى وأسمه « محمد رضوى» ولد بنسابور ووفاته ٧٣٨هـ، وطريقتهم تقوم على التقشف والنظام الصارم وتقول بالمساواه بين الأديان ومن البكتاشية من هم على عقائد أهل السنه، غير أن الغالبيه ينتصرون لآل البيت ويذمون أبا بكر، وعمر، وعثمان، ويعترفون بالأئمه الاثنى عشر، وينزلون جعفر الصادق منهم منزله خاصة وشعارهم « الله، محمد، على» ولهم ميل بالقتال ويتسلحون بعصا طويله وبلطه ذو حدين - لذلك كله لعبت طريقه البكتاشيه دورا كبيرا فى الحياه السياسيه والدينيه والتحولات الإجتماعيه، وقيل أن الآراء التحررية فى ثوره أتاتورك والخاصه بالمساواه بين الأديان وعدم حجاب المرأه هى من تأثير معتقدات البكتاشيه - راجع عبد المنعم حفنى (الدكتور)، موسوعه الفرق والجماعات والمذاهب الاسلاميه، القاهره ١٩٩٣م، ص١٠٨ البكتاشيه.

٤٢- عبد الرحمن بدوى « الدكتور » موسوعه الحضاره العربيه والاسلاميه، المؤسسه العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م، المجلد الأول ص٧٨.

وتجمع المراتب الثلاثه الأخيره " مراتب المنتهى" أو الوصول والتى فيها يحصل الإتصال مع عدم المشيئه، واستقراره مع عدم الرياضه وثبوته مع عدم ملاحقه النفس"".

كما ينتهى إلى تقرير حقيقه العرفان فيقول إن العرفان مبتدىء من تفريق، وتنقى، وترك، ورفض.

أما التفريق فمن ذات العارف وما عسى أن يشغله عن الحق، وأما التنقى فطرح الشواغل، وأما الترك فالتخلص من الشواغل إبتغاء توخى الكمال لأجل ذاته، وأما الرفض فهو أن يرفض ذاته بالكليه.

وهذه كما يبدو نظرية فى " التخلى والتحلى" أو الأخذ والترك، أو الاقبال والاحجام.

فهى تخلى وترك، وإحجام عن مذموم الصفات وطرح لشواغل النفس وتعلق بكل مامن شأنه أن يوصل إلى عتبة القرب والفوز بالمعرفه.

وهى تحل وأخذ، وإقبال على كل مايصرف النفس عن نوازعها وآفاتها المانعه لها من الوصول.

لذلك يصف " الطوسى"(٤٣) دواء المجاهد الواصل إلى مراتب العرفان فيجعله فى درجات محدوده هى درجات التزكيه، فإذا أنقطع العارف عن نفسه وإتصل بالحق رأى كل قدره مستغرقه فى قدرته المتعلقه بجميع المقدورات، وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لايغر عنه شىء فى الموجودات، وكل إراده مستغرقه فى إرادته التى تصدر عنه وتتعلق بالفيض الفائض من لدنه - حينئذ يصير له الحق بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع، وقدرته التى بها يفعل. فيكون متخلقا بأخلاق الله تعالى.

٤٣- موسوعه الحضاره وأحوال العارفين عند الطوس، ص١٥٧.

وبالرغم من أن " الطوسى" قد رسم لنا طريق العرفان الصوفى، ودرجات التزكية والتطهر، وكذلك بالرغم من حديثه عن الأخلاق التى يجب أن يتحلى بها السالك فى الطريق إلى الله، فأننا لم نعثر على مايشير إلى مسلك " نصير الدين الطوسى" "الشخصى" أو ما يوضح إتخاذه طريقا للمجاهده.

لذلك نعتقد أن هذا العالم الفيلسوف لم يكن من صوفية السلوك، وإنما كان تصوفه تصوفا نظريا ليس لمجرد أنه كان متابعا لابن سينا، وانما لخلو سيرته من التطبيقات الصوفيه كما يذكر " عبد الأمير الأعسم" . وكذلك لما أشار إليه إبن الفوطى. حيث إتخذ الطوسى موقفا مشينا أفاد من هولاكو ضد أتباع فرقه " قلندريه سوريه" مما كان سببا فى هلاكهم على يد هذا الطاغية(٤٤).

٤٤- القلندرية إحدى فرق الملامتيه والملامتى كما يقول السهرورى متمسك بالسنن والآثار ومتحقق بالإخلاص والصدق وليس مما يزعم المفتونون بشئ، وأما القلندى فهو إشارة إلى أقوام ملكهم سكر طيبه قلوبهم حتى خربوا العادات وطرحوا التقيد بأداب المجالسات والمخالطات. وساحوا فى ميادين طيبه قلوبهم فقلت أعمالهم إلا من الفرائض، ولم يبالوا بتناول شئ من لذات الدنيا من كل ماكان مباحا برفضه الشرع، وربما إقتصروا على رعايه الرخصه...

ومن قواعد القلندريه فى هدم العادات حلق شعر الرأس والحاجبين واللحيه والشارب، ويروى المقريزى أن سلطان مصر حسن بن محمد من قلاوون أمر سنه ٧٦١هـ بألا يحلق القلندريه لحاهم وأن يتركوا هذه البدعة والتزيى بزى الأعاجم والمجوس، ويبدو أنه كان لهم لباس خاص وكانوا يسمونهم " الجولقية" وهم حليقوا الرؤوس.

ويذكر محمد بهاء الزركشى صاحب رسالة " زهر العريش فى الكلام عن الحشيش" أن أول من إكتشف الحشيش هو أحمد القلندرى - لذلك سميت الحشيشه بالقلندريه.

راجع عبد المنعم الحفنى (الدكتور) الموسوعة الصوفيه، القاهره ١٩٩٢م، ص٣٢٩ .

الفصل الثانى

أسلوب نصير الدين الطوسى فى المراسلات

الفصل الثانى

أسلوب نصير الدين الطوسى فى المراسلات

ينحو "الطوسى" فى المراسلات التى جرت بينه وبين "صدر الدين القونوى" إلى إتخاذ الرمز وسيلة للتعبير. والرمز هو أحد وسائل الصوفيه فى التعبير عما يفيض به الوجدان من شحنات نفسية عارمه، وكذلك هو وسيله جيده وصالحه فى عملية إختزالهم للعبارات فى إشارات خاطفه ومليئه بكنوز الحكمة.

ولم يكن إستخدام الطوسى للرمز أمراً عابراً، بل كان عملا من أعمال العبقرية التى إمتلكها هذا العالم الفاضل، والمحقق الكامل، قدوه العلماء وسيد الحكماء، وأفضل العلماء الإسلاميين فى وقته ، بل والمتقدمين.

وهو من جمع الله - سبحانه - فيه ما فى كافه أهل زماننا من الفضائل والمناقب الحميده، وحسن السيره، وغزاره الحلم، وجذاله الرأى...والإحاطه بسائر العلوم، على حد تعبير صديق نصير الدين وزميله فى المجمع الفلكى فى مراغه " مؤيد الدين العرضى" فى مقدمة كتابه : شرح آلات مرصد مراغه وأدواته(٤٥).

ولاشك أن من الرموز ما قد يكون مشتركا بين طوائف العلماء، وقد تقع المشاركة بين الطوائف المختلفة فى بعض الألفاظ والأسماء لضيق فلك العبارة...وقد يشترك أهل الذوق والتحقيق مع غيرهم من العلماء فيما يتعلق بأمر الوجود العام، وفى كون الحق لو كانت له ماهية وراء وجوده لزم أن تكون سابقة عليه وينتج من هذا تناقضات كثيرة تظهر فيما بين أهل الكشف والذوق من ناحية وأهل العقل والمنطق من ناحيه أخرى(٤٦).

٤٥- الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص٦٤.
٤٦- راجع صدر الدين القونوى، رساله صدر الدين القونوى فى الرد على نصير الدين الطوسى والمعرفه بالمؤاخذات، مجموعه خطيه رقم ٢٦٧م علم كلام، دار الكتب المصريه، مكتبه طلعت، المخطوطه جـ - ورقه ٧٣ ص (أ).

ومن المهم هنا أن نشير إلى مايخبرنا به " البحرانى" ، والخوانسارى، عن دراسه " نصير الدين" على " أبى حامد محمد بن أبى بكر إبراهيم النيسابورى" المتوفى (٦٢٧هـ / ١٢٢٣م) المشهور بالشيخ العطار كما يذكر الصوفيه، وبفريد الدين الداماد تبعاً لكتب الشيعه، فقد كان أستاذه فى التصوف، وصاحب الباع الطويل فى الفلسفه القائمه على الغنوص Gnosis والأشراق Illumination(٤٧).

ولاشك أن الطوسى كان على صله "بإبن سينا" ، وتتجلى هذه الصله فى الشرح الذى قدمه " نصير الدين" على الإشارات والتنبيهات " للشيخ الرئيس" وهذا سيعكس لنا تأثر الطوسى تأثراً شديداً بالمنحى الصوفى المتفلسف الذى ظهر عنده.

ومما يؤكد الأثر القوى الذى إنتقل إلى الطوسى عن طريق إبن سينا أن الطوسى كان قد تتلمذ على " صدر الدين السرخسى" الذى يعرفه الخوانسارى " بسراج الدين" وهذا بدوره قد إتصل بالشيخ الرئيس عن طريق " أبى العباس اللوكرى"(٤٨).

لذلك لم يكن غريباً أن تتردد من أمثال " واجب الوجود" والمبدأ الأول والماهية، والوجود الواجب، والوجود العقلى، وأعيان الموجودات، والمعدومات، والموجودات، وهل المعدوم شىء ؟، والوجود العام، والمراتب، والعلم بالكليات والجزئيات(٤٩).

٤٧- أنظر رينولد نيكلسوف، الصوفية فى الأسلام و ترجمة نور الدين شريبة القاهره ١٩٥١، ص ٣٥ - راجع أيضاً الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص ٦١.

٤٨- أنظر جعفر آل ياسين (الدكتور)، الأصول الطبيعيه للفكر السينوى، مجله كلية الآداب بغداد، مجلد ١٤، ص ٦٧ ونقله عبد الأمير الأعسم فى الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص ٦١.

٤٩- راجع نصير الدين الطوسى، رساله الأجوبه، من ق ٦١ إلى ق ٧٠.

إلى آخره من المصطلحات التى ظهرت فى كتابات الشيخ الرئيس مما يوضح عمق الصله التى ربطت بين فكر "المولى" والشيخ "إبن سينا" المتوفى ٤٢٨هـ. وهكذا يعد الطوسى معلماً للسينويه وأستاذاً لها، وتابعاً لها على العموم من حيث النظرية وربما من حيث التطبيق أيضا كما يذكر عبد الأمير الأعسم(٥٠).

ومن الضرورى هنا أن نشير إلى أن المنحى السينوى عند الطوسى لم يأت عن عشوائية إنما كان صدوراً عن إرتباط " بالأسماعيليه الباطنية" وعن هوى سينوى.

وكذلك يصح أن ننسب إلى الطوسى مهمة إستكمال علم الكلام الفلسفى فلان كان "إبن سينا" ذا شأن فى تأسيس علم الكلام فإن الطوسى سعى لإستكمال ذلك التأسيس الذى توقف العمل فيه عند المتفلسفه زمان الغزالى حتى الرازى(٥١).

ولعل كتاب الطوسى الشهير فى علم الكلام والمعروف " بالتجريد" يعد من أفضل ما كتب فى هذا المجال الذى تأثر فيه بإبن سينا تأثراً بالغاً وقدم فيه " تلخيص المحصل" الذى تصدى فيه للرد على شرح "الرازى" للإشارات والتنبيهات الأمر الذى يجعل الكتاب تلخيصاً نقدياً أو هو فى مجال الأحكام النقديه لمحتويات كتاب فخر الدين الرازى - على نحو مايذكر الباحث العراقى " حسام محيى الدين الألوسى"(٥٢).

٥٠- الفيلسوف نصير الدين، ص ١٣٦.

٥١- الفيلسوف نصير الدين، ص ١٣٨، ١٣٩، وينقل عبد الأمير الأعسم هذا الرأى عن
A.J.Arberry:
فى كتابه:
Avicena On Theology,London 1951,See The introduction.

٥٢- H.M. AL-ALousi;The problem of Creation in Islamic Thought,Baghdad;See (V.index).
راجع أيضا آراء عبد الأمير الأعسم فى كتابه، الفيلسوف نصير الدين الطوسى، ص ١٤٦، ١٤٨، ١٤٩.

لذلك نستطيع أن نقرر ببساطة أن المنحى الفلسفى الكلامى وذلك التأسيس العلمى للبناء الفكرى فى مجال الفلسفه والمنطق وعلم الكلام قد ترك أثراً قوياً وخاصاً على ما كتبه " الطوسى" فى مجال التصوف الفلسفى.

ثم أن صياغه مباحث علم الكلام فى ثوب فلسفى جعلتنا نعتقد أن الطوسى قد أهدر علم الكلام لحساب الفلسفه، ثم أنه كرث الفلسفه وعلم الكلام معاً لحساب التصوف النظرى.

فإذا علمنا أن " نصير الدين الطوسى" الذى إنتمى إلى العقيدة الأسماعيليه دهراً، كان قد عاد ليعلن براءته منها قبل وفاته بحوالى عشرين عاماً سنه " ٦٥٣ هـ"(٥٣).

وأنه راح يلبس ثوب العقيده الإماميه، فإن أسلوبه الفلسفى والصوفى لابد وأن يتأثر بعقيدته الشيعيه وكذلك بآثار العقيده الإسماعيليه.

ومن هنا يجب أن نتوقع أن يكون أسلوب " نصير الدين الطوسى" فى الرد على " صدر الدين القونوى" مزيجاً من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف المعتمد على المنطق أو إنه يستخدم الاستدلال المنطقى فى البرهنه على قضايا التصوف فهو يقول مثلا " وبالجملة فإن - جميع العلوم اليقينيه مبنيه على الوقوف على حقائق المعقولات التى هى "تصوراتها" حتى تأتى " التصديقات" المبنيه عليها"(٥٤).

ولايخفى هنا إستخدامه للحدودالمنطقيه من أمثال " التصور" و" التصديق" - وفى بيان إمتناع الوصول كنه المبدأ الأول يقول " الوجود الواقع على الموجودات بالتشكيك وهو بمنزلة الجنس ويقيد بقيد سلبى حتى يقتصر عليه وهو بمنزلة الفصل"(٥٥).

٥٣- الفيلسوف الطوسى، ص ١٥١.
٥٤- المخطوطه (ب) من المجموعه الخطيه ٢٦٧م علم الكلام، الورقه ٦٣.
٥٥- نفس المخطوطة، الورقه ٦٣.

وفى مصطلح فلسفى واضح يتحدث الطوسى عن أن العلم بالعلة يوجب العلم بمعلولاتها علماً تاماً فى حين أن العلم بالمعلول لايوجب العلم بعلته إلا علماً ناقصاً.

كذلك يمزج " الطوسى" بين المصطلح الصوفى والفلسفه من ناحيه وعلم الكلام من ناحيه أخرى فيحدثنا عن " التوجه" إلى الله سبحانه بطريق الكشف، وكذلك يشير إلى " الماهيات" ويناقش كونها مجعوله أو غير مجعوله، كما يناقش إمكانيه مساوقتها للواجب، ووجوب الوجود الذاتى، وصرافه الوحدة الذاتيه(٥٦).

كذلك يحدثنا الطوسى عن الجعل والجاعل والمجعول وهل تكون الماهيات مجعولة وليست بأمور وجودية مما يلزم معه أن يكون الحق مصدر للعدم اللامتناهى، ويكون حاصل أمره أمراً عدمياً ؛(٥٧).

ومن الغريب أن يمزج " الطوسى" بين المنطق والرياضيات والتصوف وكذلك علم الحروف والأوفاق، فيقدم نصوصاً من علوم " الجفر" وعلم الحروف التى نظن أنه إعتمد فيها إلى إمكانياته فى علوم التنجيم والفلك فتراه يقول فى نص غامض : " بفرض الواحد الأول (أ) والصادر عنه (ب) وهو فى المرتبة الثانية فلا تتوسط (ب) يكون أثر وليكن (ح) و (لب) وحده وليكن دونها فى المرتبه الثالثه ثم يكون (لا) مع (ح) أثره (٥) ولا (ب) مع (ج) أثر وليكن زولا" مع (د) أثر وليكن (ح و لاب) مع (د) أثر وليكن (ط ولب) مع (ج) أثر وليكن (لى ولب) مع (ذ) أثر وليكن (ولج) وحده أثر وليكن (ل) (ولد) وحده أثر وليكن (م) (ولج) (د) معا أثر (ن) "(٥٨)...

٥٦- راجع رسالة الأجوبه، الورقه ٤٩، ٦٤.
٥٧- راجع رسالة الأجوبه، الورقه ٦٥.
٥٨- راجع رسالة الأجوبه، الورقه ٦٦.

وهكذا يستمر النصير الطوسى فى نص غامض غير مفهوم لمن لا درايه له بعلوم الفلك والرياضيات عند الطوسى، وهو نص لا لزوم له فى موضعه. بل هو مما يسىء إلى وحده النص الصوفى المتفلسف.

وهكذا يرتبط المنطق والرياضيات، بعلم الكلام والتصوف فالطوسى لم يقتصر فى بحوثه على القضايا الفلسفيه ولم يقف عند حد إستخدام الأساليب المنطقيه كالأستدلال والقياس والأستقراء، وإنما طور أسلوباً فى الدلاله المعنويه للمصطلح الصوفى، وراح يربط بين مستويات التعبير ومراتبه ومحتوى المراتب العرفانية الكشفيه، وكذلك مجموع السمات والخصائص الدلالية للنظرية.

ونحن نتبين ذلك فيما عرف عنده من أحوال أهل الكمال فى " قوله" وذلك حاصل لأهل الكمال بنسب إقبالهم(٥٩) على الآخره وإعراضهم عن الدنيا، وقد وجد مولانا أدام أيامه ذلك فى نفسه وشاهد من كان بهذه الحال.

والدليل على ذلك أن النفوس الإنسانيه تستكمل بإدراكاتها العقلية فإذا كملت بنيل مايسعدها وأعرضت عما سفلها فلا حاجه لها إلى البدن، وكان الموت بالقياس إليه الفوز الأكبر، والوصول إلى السعادة العظمى وإمتياز النفس عن غيرها بعد المفارقه فيكون بسبب تعلقها السابق ببدن ممتاز عن ساير الأبدان وتعين حصل لها من جهه ذلك البدن.

وهكذا يمضى الطوسى فى نص مختلط يمزج فيه بين الفلسفه والتصوف ومستويات من الروح والبدن وكذلك مستويات من الكمال والنقص. وهى كلها إشارات فلسفيه تحمل دلالات صوفيه عرفانيه. وقد سبق وقدمنا نماذج من المصطلح الصوفى المتفلسف.

٥٩- رساله الأجوبه، ورقه ٦٩، ص(أ).

ومن المفيد هنا أن نشير الى أسلوب"الطوسى" فى كتابة "التجريد" كما أورده عبد الإمير الأعسم نقلا عن إبن المطهر الحلى الذى يقول قد أوجز ألفاظه فى الغاية ' وبلغ فى إيراده المعانى الى طرف طرق النهاية' حتى كل عن إدراكه المحصلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون. ويعلق الأعسم على ذلك بقوله ولربما كان انتشار الكتاب هكذا مختصراً الى حد الإنغلاق فى معانى مقاصده هو الذى جعل له هذه القيمة الكبيرة لأن شراحة على العموم كما لاحظ - الأستاذ الخضيرى - هكذا يذكر "الأعسم" وجدوا مقاصدة على سبيل الألغاز: قد تدل الكلمة منه على مسألة ' وتقوم الكلمة المختصره مكان الفصل(٦٠).

ولعل هذا هو ما لاحظناه عند دراستنا لرساله الطوسى فى الرد على " صدر الدين القونوى".

ولقد وجه " عبد الأمير الأعسم" الدعوه إلى الباحثين للقيام بدراسة جادة لمؤلفات " الطوسى" وخصوصاً كتابه " تجريد العقائد" ' ذلك الكتاب الذى كان مازال فى مطاوى كتب الشراح والمفسرين والمعلقين عندما قدم الأعسم كتابه " الفيلسوف نصير الدين الطوسى"(٦١).

وجاءت إستجابه الباحث الدكتور "عباس سليمان" للدعوه فقام بتقديم الكتاب الملغز فى رسالته للدكتوراه ثم قدم له شرحاً وافياً وتعليقاً علمياً دقيقاً فى كتابه " تطور علم الكلام إلى الفلسفه ومنهجها عند نصير الدين الطوسى"(٦٢).

وتأتى الدراسة التى بين أيدينا ثالث الدراسات الجادة فى مجال الفكر الكلامى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى.

٦٠- الفيلسوف نصير الدين، ص ١٥٤.

٦١- الفيلسوف نصير الدين، ص ١٥٥.

٦٢- عباس سليمان (الدكتور) تطور علم الكلام إلى الفلسفه ومناهجها عند نصير الدين الطوسى، دار المعرفه الجامعيه، الأسكندريه ١٩٩٣.

الفصل الثالث

واجب الوجود

الماهية

الوجود

والعدم

الفصل الثالث

" المساله الأولى "
"واجب الوجود"

(١) هل يثبت عندكم أن واجب الوجود أمر زائد على حقيقته ! ؟

يطرح "نصير الدين الطوسى" هذا السؤال فى الرد على " صدر الدين القونوى"(٦٣) الذى أرسل إليه يقول هل ثبت عندكم أن وجود واجب الوجود أمر زايد على حقيقته أم وجوده عين ماهيته، وأن ليست له حقيقه وراء الوجود ؟

ثم راح يفند الأدلة المنطقية الممزوجة بمنحاه الفلسفى الصوفى مبينا أن ماذكر لترجيح أحد الجانبين على الآخر لم يكن كافيا ولا مقنعا، ذلك أنه إن قيل بأن وجود الحق عين حقيقته، فإن حججا كثيرة تساق للتدليل على ذلك منها:

أولا: أن مفهوم الوجود من حيث تعينه فى تعقلنا مفهوم واحد، وهذا المفهوم من حيث أنه هو مع قطع النظر عن كل ماسواه إما أن يقتضى أن يكون عارضا لماهيه شىء من الماهيات أو لايقتضى ذلك...فإن كان عارضا لماهيه وجب أن يكون كل وجود عارضا لماهية أو هو على الأقل يقبل ذلك - هنا يكون وجود واجب الوجود صفة لحقيقته.

وثانيا: ألا يقتضى أن يكون عارضا لماهية، وفى هذه الحالة وجب ألا يكون شىء من الوجودات عارضا لشىء من الماهيات لذلك فإما أن لا تكون هذه الماهيات الممكنه موجوده أو هى تكون موجودة

٦٣- راجع رسالة الأسئلة، الورقة ٤٧، ص(أ).

ويكون وجودها فى هذه الحالة نفس حقيقتها وينتج عن هذا أن لا يكون مفهوم الوجود واحداً وقد فرضناه واحداً منذ البداية - فكيف نفترض أن الوجود واحد ثم نعود فنفصل القول إلى القول أن الوجود العام ليس واحداً؟؟ وهذا خلف.

ثالثا: فإذا فرضنا أن لا يكون واجب الوجود مجرداً عن الماهية إلا بسلب متفصل فكأننا نقول أن واجب الوجود الذى لا يكون واجب إلا بذاته هو واجب الوجود ولكن بغيره - وهذا خلف أيضا!

وينتهى الحال فى رأى صدر الدين القونوى إلى نتيجة متناقضة(٦٤) لأن الفطرة والعقل يؤيدان القول بأن حقيقته مجهولة ولا يجوز أن يقال أنه معلوم الذات من وجه ومجهول من آخر لأن هذا يؤدى بالضرورة إلى أن يتعقل فيها جهتان مختلفتان، وهذا باطل فى ضوء الإعتقاد اليقينى بأنه واحد من جميع الوجوه - فإذا ما حرصنا على عدم المساس بصرافة الوحدة الذاتية للحق فإنه لا يجوز أن يقال فيه جل شأنه أنه معلوم من وجه ومجهول من وجه.

ويتوقف الطوسى عند هذه النتيجة فيرفضها رفضاً مطلقاً فى جملة بسيطة ومباشرة فيقول "كل ما لا يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فهو غير محتاج إلى تعين زائد على حقيقته" (٦٥).

ولأن واجب الوجود لا يحتمل أن تكون له اشخاص كثيرة فهو غير محتاج إلى تعيين زائد على حقيقته - فإن حقيقته سواء كانت نفس وجوده، أو معروضه لوجوده هى عين تعينه لعدم إحتمال وقوع الشركة فيه، وإنما يحتاج إلى التعين كل حالة أشخاص كثيرة، فإن كل شخص منه يحتاج إلى تعين يميزه عن غيره.

(٦٤) رسالة الأسئلة عن عيون المسائل، الورقة ٤٧، ص(ب) واضح هنا أن «الطوس» يريد القول أن واجب الوجود واحد من جميع الوجوه، وأن القول بإختلاف الجهات ينافى صرافة الوحدة.
(٦٥) رسالة الأجوبة، الورقة٦٢، ص(ب).

وهنا نلمح أثر "إبن سينا" على نصير الدين الطوسى(٦٦) حيث يقول فى الإشارات "الأول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته" وقد عمد الطوسى فى كتابه "تجريد العقائد" إلى القول "بأن وجوب الوجود يدل على سرمدية الحق ونفى الزائد" - ولذلك فهو يجعل من الصفات عين الذات لأن وجوب الوجود فى نظرة يقتضى نفى هذه الأمور عنه لأنه يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته، سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة، لأن وجوب الوجود يقتضى الإستغناء عن كل شىء فلا يقتصر فى كونه قادراً إلى صفة القدرة ولا فى كونه عالماً إلى صفة العلم، وغير ذلك من المعانى والأحوال ... لكن تلك الصفات هى نفس الذات فى الحقيقة وإن كانت مغايرة لها بالإعتبار(٦٧)

(٢) الجانب الصوفى فى معرفة الحق.

الواقع أن قول "الطوسى" بأن حقيقة الحق مجهولة، وأن المعرفة به حاصلة إنما هى إحالة إلى المعرفة المستفادة من الذوق الصحيح والكشف الصحيح الذى يعنى عنده أن الحق متى أعتبر تعقله مجرداً عن الكثره والوجودية وحتى الإعتبارية فإنه يكون مطلقاً عن التقيد بأى وصف، أو الحصر فى أى حكم سلباً كان ذلك أو إيجاباً، نفياً عنه أو ثبوتاً له وهو ما يعترف به "صدر الدين القونوى" "للمولى نصير الدين" ويذكره بإعتباره مذهباً فى إطلاق الحق الذاتى الغير المقيد.

---

(٦٦) إبن سينا ، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٥م. ص١٨٣.

(٦٧) إبن المطهر الحلى: كشف المراد فى شرح تجريد الإعتقاد طبعه الهند ١٣١٩هـ، ص١٦٣، ويطلق إبن المطهر على الطوسى لقب «أستاذ البشر والعقل الحادى عشر» راجع الفيلسوف نصير الدين الطوسى ، ص ٤٧.

وهو الإطلاق عن الحصر فى وصف أو حكم سلبى أو ثبوتى و فى الجمع بينهما أو التنزه عنهما بحال - فيصدق فى حقيقته من حيث هذا الإطلاق أن يقال أنه يشهد ولايشهد، ويعلم ولايعلم دون الحصر فى إطلاق أو تقييد - ليس بمعنى أن له إطلاقا يضاده تقييد، أو وحدة يقابلها كثرة، وأنه من حيث هذا الإطلاق لايقتضى إرتباط شىء به، ولا صدور شىء عنه، ولا تعلق علمه بشىء، ولاغير ذلك من النسب والإضافات.(٦٨)

ورغم حرص الطوسى على " الاطلاق الذاتى للحق" إلا أن النتيجه التى توصل إليها " القونوى" والتى يرى أن الاطلاق الذاتى فيها إنما يعنى عدم تعلق العلم الإلهى بشىء فان ذلك يعنى العلم الذى لايمكن أن يكون صفه قائمه بالذات كما هو الحال عند الأشاعرة، ولاهو " عين الذات" ولا هو نسبة ممتازة عن ذات الحق،

وإنما هى وحدة مطلقة - أو هى على حد تعبير " القونوى" وحدة لايتميز فيها العلم عن العالم والمعلوم، فلا كثرة ولا تعدد، سواء أعتبرت الكثرة وجودية أو إعتبارية(٦٩).

وهذا فهم يتناقض مع ما سبق وصرح به " المولى" من أن الصفات نفس الذات خصوصا إذا أضفنا إلى ذلك قوله أنها مغايرة للذات، وإعتقاده أن حقائق الأشياء التى لا يتأتى للبشر الوقوف على كنهها إنما هى " أعيان الموجودات" التى هى علم إلهى، وإذا كان الأمر كذلك فهل يجوز أن يقال أن حقيقة الحق معلومة ؟ بل هى ليست فى قدره أحد من البشر على حد قوله.

٦٨- رسالة الموافقات، ص (أ) من الورقة ٧٤.

٦٩- رسالة الموافقات، الورقه ٧٤، ص أ

وأعيان الموجودات هى مرتبه بين الحق فى غيبه المطلق وبين العالم المحسوس وهى - الغيب الإضافى، وهى أول تنزل من تنزلات الحق من مرتبة بطونه، وهى الفيض الأقدس الذى يمثل ظهور الحق بنفسه لنفسه فى صور الأعيان الثابته - وهى من ناحية المثال الثابت فى علم الله المعدوم للخلق المعلوم للحق - راجع النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، لصدر الدين القونوى. بدراسه د. إبراهيم ياسين، نشره مركز تحقيق التراث جامعة المنصورة، ١٩٨٩، ص ١٢.

ويتفق الطوسى مع صدر الدين القونوى فى أن المعرفة الحقيقية للحق لا تكون إلا لأهل الذوق والكشف من الصوفيه ذلك أن معرفتهم الحق لا تتم إلا بالحق لا بقواهم أو عقولهم، فإذا عرفوا الحق بالحق عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحق من حيث ما عرفوه به، ثم عرفوا ماشاء الحق أن يطلعهم عليه دفعه أو بالتدريج(٧٠).

وهكذا يتخلى " نصير الدين الطوسى" عن المعرفة العقلية لصالح المعرفة الذوقية الكشفيه التى لا بديل عنها فى مجال معرفه الحق -

ولأن أذواق العارفين متفاوته وكشفهم على قدر صفائهم فإن ما يطلعون عليه من الحق ليس إلا بقدر ما شاء الحق - " وهو ما لايمكن أن يكون مطابقاً لما هو عليه الحق فى نفسه"(٧١).

وهكذا يحتفظ " نصير الدين الطوسى" فى تصوره للواجب بوجودين، أحدهما وجودى غيبى باطلاق، وآخر شهودى، وبين هذا وذاك وجود عينى - وهذه الدوائر الوجودية هى فى الواقع دائرة واحدة، أو هى ترتد إلى دائرة واحدة - هى دائرة الأحدية المطلقة للحق جل شأنه.

وهكذا يميل " الطوسى" من الناحية النظرية إلى الأخذ بفكرة الأحدية المطلقة، والصرافه الذاتيه التى لا تكون إلا للحق جل شأنه - ذلك أنه ينزه الحق عن كل القيود والصفات على إعتبار أن كل صفه سواء كانت سلبية أو ثبوتيه فإنها تمثل قيداً على صرافه الأحديه - وهو فى هذا أشبه بما يقوله " إبراهيم بن إسحاق التبريزى" شارح نصوص " الصدر القونوى" " لايصح أن يعرف الحق تعالى بوصف من الأوصاف الكمالية من علمه وقدرته، وجوده وعزته، إلى غير ذلك لأنها تعينات وهو اللا تعين السابق على كل تعين"(٧٢).

٧٠- رسالة الأسئلة، الورقة ٤٩، ص (ب).

٧١- إبراهيم بن إسحاق التبريزى ، أسرار السرور بالوصول إلى عين النور، نسخة خطية بدار الكتب المصريه، رقم ٧٨٥ تصوف، مكتبة طلعت، اللوحة رقم ١٠، ١١ ص (ب).

٧٢- أسرار السرور، اللوحه ١١، ص أ.

وهكذا ينظر " الطوسى" إلى فكرة " الاطلاق" و " التقييد" نظرة متساوية لأن كلا النوعين من الصفات لا يمثل إلا قيود تفرض على تصور الأحدية الصرفه التى ينزه فيها الحق عن الحصر والتقييد وهذا فهم صوفى صرف وهو أشبه بتعطيل الصفات.

ولكن كيف وفق الطوسى بين إعتقاده فى أن الصفات غير الذات، والصفات بإعتبارها عين الذات ؟

عندما يشير " الطوسى" إلى نسبه العلم أو القدره إلى الذات فإنما يفهم من ذلك تميز العلم بنسبه علميه. وهذا التميز يكون نسبياً غير حقيقى لئلا يلزم من نظره وحدة المتعلق والمتعلق، والمدرك والمدرك لأنها عين الذات، إمتازت عن الذات بتعينها الذى هو عبارة عن الإحاطة بحقيقة المعلوم.(٧٣)

والواقع أن التناقض يظل قائماً إذ لا يمكن أن تكون الصفات عين الذات، ثم تكون غيره فى نفس الوقت، مهما أحلنا ذلك إلى وجود نسبه علميه تجمع بين العالم والمعلوم فصفات مثل العلم والعالم والمعلوم يجب أن تكون فى أحدية الذات أحديه، وكذلك فى الوجود واحده وحده حقيقية غير زائده على الذات، كما فهمنا من صدر الدين القونوى على أن لا يكون الأمر تعطيلا للصفات.(٧٤)

٧٣- النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، التعليقات على النصوص، ص ٨٩.

والتعطيل « قالت به الاسماعلية الذين يدعون أنه إذا قيل أنه تعالى واحد عالم قادر حى وغير ذلك فليس ذلك بعلم ولا حياة ولا قدره يصير بها موصوفاً... أنظر حجه العارفين، أحمد حميد الدين الكرمانى، الرسالة الوضية فى معالم الدين وأصوله، بتحقيق الدكتور محمد عيسى الحيرى، دار العلم ١٩٨٧م، ص ١٢.

(٢) : المسالة الثانية

فى الماهية والوجود

أما السؤال الثانى والموجه الى "نصير الدين الطوسى" فهو:

هل الماهيات الممكنة مجعولة أو غير مجعولة ؟ وعلى كلا التقديرين فهل هى من كونها ماهيات فقط أموراً "جودية" ؟ (٧٤)

والسؤال على هذا النحو يثير مشاكل عدة نوردها على النحو التالى:

(١) لو كانت الماهيات أمور وجودية كما ينتهى سؤال القونوى لكانت مساوقة للواجب ووجوب الوجود الذاتى وكذلك صرافة الوحدة الذاتية وهذه صفات لاتجوز إلا للحق جل شأنه.

(٢) ولأن الماهيات كى تكون موجودة فيجب أن تستفيد الوجود من الواجب لا من ذاتها ' ولأن القونوى يفترض إعتقاد "نصير الدين الطوسى" بأن الماهيات واجبة' فانه يقول أن هذا يستلزم خلوها من صفات الإمكان التى تخولها إكتساب الوجود من الواجب ؟

(٣) ولو قلنا أن إتصافها بالوجود يرجع الى وجودها مع الوجود الأول أو وجودها فيه كان ذلك تحصيل حاصل.

(٤) وإن كان وجودها وجوداً مغايرا للأول لكان هناك وجودان قديمان وهذا باطل؟

٧٤- رسالة الأسئلة، الورقة٤٩، ص(ب)

والجعل هو إخراج الشىء من الوجود الى العدم.

أى من وجوده فى علم الله الى عدمه - وهذا هو الجعل البسيط - وأما الجعل المركب فهو جعل الشىء شيئا أو إتصافة الماهية بالوجود الحقيقى والوجود الظاهر وهو الوجود الوهمى.

راجع صدر الدين القونوى ، النفحات الإلهية الماهية، نسخة خطية رقم ٥٤٦٨/٧٧/ مكتبة قونية التركية ، ورقة ٧.

لأن التقدير فى هذه المسألة أن الممكنات ليس لها إلا وجود واحد تشترك فيه جميعها.

ومع إفتراض أن ما سبق كله صحيح فكيف يتأتى للماهيات أن تكتسب الوجود إلا إذا كانت تستفيد هذا الوجود من الواجب الذى لايستفيد وجوده من غيره وإلا إذا إتصفت بالإمكان وأنتقلت من مقام غناها بذاتها الى مقام فقرها وإفتقارها وحدثها.

ويحاول "نصير الدين الطوسى" حل الإشكال الذى إفترضة "القونوى" على هذا النحو :

يرى "الطوسي" أنه لايمكن وصف الماهية من حيث هى ماهية معدومة بالإمكان حال عدمها المطلق لأن ذلك يعنى أن الله مصدر العدم - وإنما يمكن وصفها بالإمكان فقط إذا قيست الى الوجود والعدم.

ويبقى الطوسى على الماهية ماهية فقط دون أن تتعدى حالها الماهوى الى الوجود، لأن الماهية فى نظرة لايمكن أن تكون غير الماهية، وأما أن يكون للماهية ضرب من الوجود فلأن ذلك يحدث فى تصور الموجد.

فإذا قيل أن الوجود تقدم الماهية نقول أن ذلك فى رأى "الطوسى" هو الوجود فى عين العلم الإلهى.(٧٥)

وإذا قالوا أن لها وجود متأخر الرتبة عنها أرادوا به تعقلها بعد وجودها.

ولكن إذا نظرنا الى الماهية فقط من حيث هى ماهية فيجب أن نفهم من ذلك أن "المولى نصير الدين" يريد بذلك خلو الماهية عن الوجودين السابق واللاحق.

٧٥- «عين العلم أو العين الثابتة» من المصطلحات التى قدمنا شرحاً لها، وهى مصطلحات شاعت عند المعتز له، وإبن عربى، ثم صدر الدين القونوى.

فإذا صرفنا النظر عن الماهية ونظرنا اليها من حيث أنها وجود فقط كان ذلك الوجود ثابتاً لها ويلزم للوجود وجوداً آخر، وعلم بهذا الوجود الأخر ثم وجود للوجود، وعلم بهذا الوجود الى أن ينتهى الذهن الى مالايمكن تصوره.

وإنظر الى قول الطوسى إذا قلنا الماهيات الممكنة صارت منسوبة الى الوجود، فإن الإمكان لايمكن أن توصف به الماهية من حيث هى ماهية فقط إنما يمكن أن يوصف به إذا قيست الى الوجود، والى العدم، وأما قوله - يقصد القونوى - هل من كونها ماهيات فقط أموراً وجودية فالجواب لا ، فإن الماهية من حيث هى ماهية فقط لايمكن أن تكون شيئن غير الماهية، وأما ما إستفسره بقوله - يقصد القونوى أيضاً - هل لها ضرب من الوجود فالجواب نعم، فإن الماهيات إذا تصورت حدث لها وجود عينى، والوجود العينى لايكون ألا من وجودها العقلى ، والوجود العقلى يكون ممن تعقلها وكلا الوجودين ممكن له(٧٦) - وإذا قالوا للماهية وجود قبلها أرادوا به الوجود العينى، وإذا قالوا لها وجود بعدها أرادوا به تعقلها بعد وجودها يعنى العلم الإنفعالى، وإذا تم النظر الى الماهية فقط لم يكن فى القصد العقلى إلا الماهية، ولم يكن الوجود ولاالعدم داخلين فى ذلك النظر، ولذلك قالوا أنها ليست بموجوده ولامعدومة - ثم إنظر الى حالها عند كونها منظور اليها وكونها حاصلا فى عقل لزم أن يكون لها وجود إما عقلى وإما عينى فتكون بالقياس الى ذلك الوجود ممكنة، وكذلك إذا نظر الى احد وجوداتها من حيث هو وجود لم يكن إلا ذلك الوجود فقط، وإذا نظر الى ثبوت ذلك الوجود لها، كان لذلك الوجود وجود آخر وهلم جرا(٧٧)

٧٦- الوجودين العقلى والعينى فى نظر الطوسى ممكنين لله جل شأنه - وهو هنا لايطلق صفة الوجود على الماهية إلا من زاوية إرادة الحق لها بالوجود أو العدم.

٧٧- راجع رسالة الأجوبة، ورقة ٦٤ ص (ب)

وهكذا يجب أن نفهم أن الوجود العينى للماهيات لايكون إلا لموجودها، وأن الوجود العقلى لايكون إلا لمن تعقلهاو فإذا ثم النظر الى الماهية من زاوية الموجد كانت مما يقبل التحول الى وجود، وإذا نظرنا إليها من جهة تعقلها كانت ممكنة أيضاً. فالأمر لايتعلق بالماهية وإنما يتعلق بالعقل المدرك - هل هو عقل الواجب الوجود أم عقل الممكن الوجود، فعقل الواجب يوجدها وجود عقلى فإذا تم تصورها فى عقل - الممكن كان لها وجود ممكن تصورها فى عقل الواجب بمنحها وجود عينى.(٧٨)

ولعل ما قدمة "الطوسى" فى رسالتة الى "صدر الدين القونوى" ما يزيل الإلتباس الذى وقع فيه الدكتور "سليمان دنيا" عندما علق على شرح الطوسى فى الإشارات فيما يتعلق بموضوع الماهية والوجود عندما قال "والفاضل الشارح - يقصد نصير الدين الطوسى - قد إضطرب فى هذا الموضع إضطراباً ظن بسببه أن عقول العقلاء، وأفهام الحكماء بأسرها مضطربة، وذلك لأنه إستدل على أن الوجود لايقع على الموجودات بالإشتراك اللفظى، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شىء واحد فى الجميع على السواء حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك - ثم لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها، وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته، فماهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً -(٧٩)

٧٨- الوجود العينى، المقصود به أن الموجود يوجدها فى عين العلم الإلهى والقونوى يعبر عن ذلك بقوله «من العلم الى العين والحادث فى البين تجدد نسبة جامعة بين الطرفين» راجع صدر الدين القونوى، نفثه مصدور و تحفه شكور نسخه خطيه رقم ٥٨٩٥م. تصوف دار الكتب الظاهرية بدمشق ورقة ٢٨ والرساله الهادية، نسخة خطية رقم ١٣١٨م. تصوف دار الكتب المصرية، مكتبة طلعت، ق٦٥.

٧٩- الإشارات، ص٣٠ بالهامش.

ولعل هذا الفهم راجع لقول "نصير الدين" والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا، أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية، والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية (٨٠)

وصدور بعضها من بعض، ولم يجز صدور الوجود من شيء والواقع أن "نصير الدين الطوسى" لم يساو بين الماهية والوجود - ولم يجعل وجود الواجب كوجود الممكن، وإنما جعل من وجود واجب الوجود وجوداً ثابتاً لكل وجود، وأن سلسلة تصور الوجود للماهيه يلزم أن ينتهى إلى وجود يعلو على كل تصور هو الوجود الواجب.

ونصير الدين الطوسى عندما يتحدث عن " وجود الماهيه" إنما يشير إلى وجودها بالقياس إلى الوجود والعدم بأعتبارها ماهيات ممكنة تقبل الوجود من الموجد.

والقول بأن الماهيات فى تصور " الطوسى" معدومه عدماً مطلقاً، يجرنا إلى الإعتقاد بأن الله مصدر للعدمات اللامتناهيه، بمعنى أن الماهيات على هذا النحو لا تكون ممكنه ، ولاتقبل الوجود من الواجب. وهو مالم يوافق عليه " الطوسى".

لأن الوجود عنده لايتساوى والعدم ولأن الواجب يوجد الوجود كما يوجد الماهيه، فيكون تصور وجود الوجود من الماهيه هو تصور عقلى لاينشأ إلى فى عقل صاحب التصور كما أوضحنا - فالوجود فى وقوعه على وجود الواجب، وعلى وجود الممكنات المختلفه بالهويات التى لأسماء لها بالتفصيل، لا أقول على ماهيات الممكنات ، بل على وجودات تلك الماهيات ، أعنى أيضاً يقع عليها وقوع لازم خارجى غير مقوم (٨١).

٨٠- الإشارات، ص ٣٠ بالهامش

٨١- الإشارات ، ص ٣١.

ومما يضيف إلى هذا المنحى الصوفى المتفلسف فى فهم " نصير الدين الطوسى" للعلاقه بين الماهيه والوجود - ذلك الإتجاه الواضح الذى أقره فى كتابه " تجريد العقائد"(٨٢) وجعله " الوجود المشترك" زائد على الماهية، وتلك الحجج التى ساقها فى التدليل على ذلك وهى الحجج التى أشار إليها " صدر الدين الشيرازى" فى كتابه " الأسفار الأربعه فى الحكمة المتعالية"(٨٣) وأثبتها " الحلى" فى كتابه كشف المراد، كما تناولها الدكتور " عباس سليمان " فى تحقيقه لكتاب تجريد العقائد نقلا عن الدكتور جعفر آل ياسين فى كتابه " الفيلسوف الشيرازى"(٨٤)- وتنطلق حجج الطوسى على النحو التالى :

أولا : " الوجود الزائد على الماهيه" لأنه لايمكن أن يكون جزء منها، أو خارجا عنها، أو نفسها - لأنه لو كان الوجود نفس الماهية للزم إتحاد الماهيات فى خصوصيتها، ولو كان جزء منها ما إنحصرت أجزاء الماهية ولأصبحت مركبة من أجزاء لامتناهيه وهو مالايجوز أن تكون هناك أجزاء خارجة لإستحالة أن تنفصل الموجودات الناتجه عن إنفصال أجزاء الوجود بالأمور العدميه إذ كيف يكون العدم فاصلا.

ثانيا : " الوجود زائد على الماهيه" لأننا قد نعقل الماهية ونشك فى وجودها الذهنى والخارجى والمعقول مغاير للمشكوك فيه ....فإذا أفترضنا ثبوت الوجود للماهيه فإن ذلك يعنى أن الثبوت زائد عليه. لأن التشكك ليس فى ثبوت وجود للوجود، بل فى ثبوت الوجود نفسه للماهية.

٨٣- صدر الدين الشيرازى، الأسفار الأربعة فى الحكمة المتعالية ، نسخه خطيه بدارالكتب المصريه رقم ٨٣١ فلسفه، ص٦، وانظر الحلى، فى كشف المراد، ص٤: ٦.

٨٤- جعفر آل ياسين (الدكتور) ، الفيلسوف الشيرازى، منشورات عويدات . بيروت ١٩٧٨، ص٥٧، راجع أيضا « تجريد العقائد » ص٦٥،٦٦.

ثالثاً : " الوجود زائد على الماهيه" لأن الإمكان متحقق بالضروره – ولأن الوجود لو كان جزء من الماهيه ، أو كان نفس الماهيه لما جاز أن يعقل خارجاً عنها – فإذا كان الوجود يعقل خارجاً ومنفصلا عن الماهية فكيف يكون عدماً ، وإن كانت الماهية معدومه وفرضنا إنعدام الوجود لحصوله فى نفس الماهيه فكيف يجمع العدم والعدم – فالوجود لايجوز عليه العدم حينئذ ، والإلزام إجتماع النقيضين(٨٥).

رابعاً : " الوجود زائد على الماهيه" لأنه هو الذى يفيد وجود الماهيه وجوداً معقولا لم يكن حاصلا قبل تعقله أو حمله على الماهية، لذلك يلزم أن يكون الوجود غير الماهية، لأننا لو قلنا أن الوجود نفس الماهيه ثم حملنا هذا الوجود الماهوى على الماهيه لكنا كمن يقول الماهيه ماهيه أو الوجود وجود وهو تحصيل حاصل – وإنما تتحقق هذه الفائده على تقدير المغايره.

خامساً : " الوجود زائد على الماهيه" إذ أننا كثيراً ما لانستطيع الربط بين الوجود والماهيه، ولو كان الوجود نفس الماهية لما إحتجنا على دليل للربط بين الشىء ونفسه ، إذ كيف نحاول أن نجعل من نفس الشىء شيئاً آخراً مغايراً له ثم نقيم رابطه بينهما. فلو كان الوجود نفس الماهية أو جزء منها لم نحتج إلى دليل لإفتقار الدليل إلى المغايره بين الموضوع والمحمول.

سادساً : " الوجود زائد على الماهيه" لأن الطوسى يصف الماهيات بإعتبارها ممكنات لامعدومه ولاموجوده وإنما تقبل الوجود من الموجد ، إذ لو كانت وجوداً قائماً بذاته فما حاجتها إلى موجد يكسبها الوجود، ولو إفترضنا سلب الوجود عن الماهيه بعد وجودها لأصبحت عدماً ، ولو كان الوجود حالتئذ هو نفس الماهيه لكان عدماً ولكانت الماهيه معدومة ولزم التناقض.

٨٥- راجع تجريد العقائد ، ص٦٦.

سابعاً : " الوجود زائد على الماهيه" لأن واجب الوجود غير مركب من ماهيه ووجود ، ولو كان الوجود فى الواجب زائد على الماهيه لكان مركباً.

وواجب الوجود واحد لا أجزاء فيه، ووجوده عين ماهيته وحقيقته - فالوجود هو نفس الماهيه فى الواجب وزائد على الماهيه فى الموجودات.

وهكذا ينتهى " الطوسى"(٨٦) إلى واحد من أهم المفاهيم الصوفية فى تصور الماهية والوجود فى الموجودات فالماهيات هى العدم السابق المقدم على الوجود ، أو هى العدم اللاموجود واللامعدوم، أو هو العدم الممكن مما يذكرنا بنظرية الأعيان الثابتة عند " إبن عربى ، والقونوى ، والمعتزله".

ولكل ماتقدم يذكر " قطب الدين الخوبى" فى كتابه " زبدة التحقيق" أن الوجود الذى سبق إشتراكه بين الماهيات بالأدلة...يكون ذلك من حيث نسبته لا من حيث ذاته...والوجود العام - عنده - وجوده فى الحقيقه عينه وإن كان من حيث النسبة غيره...وأن كل ممكن...ليس إلا ماهية غير مجعولة ووجود خاص زايداً ولاخصوص له إلا بإقترانه بالماهيه ، والإقتران نسبه غير مجعوله - فلو لم يكن الوجود المشترك مجعولا فلا مجعول ، فالمجعول الأول هى الموجوديه المشتركة(٨٧).

٨٦- رسالة الأجوبه ، ورقه ٦٤ ، ص ب.

٨٧- محمد بن محمد قطب الدين الخوبى «الحنفى» ، زبده التحقيق ونزهة التوفيق تحقيق شرح «النصوص» للمولى العارف عبد الرحمن الجامى ، نسخه خطيه رقم ١٠٤٧ ، تصوف طلعت بدار الكتب المصرية ، نسخت فى ١٨ شعبان سنه ٨٥٦ هـ . الورقه ٣٧ ، ص (أ).

وهكذا يكون الوجود المشترك هو الوجود العام ، والوجود الزائد هو صفه " الموجوديه" وهو وجود من شأنه أن يجعل الماهيات الغير مجعوله بإنتسابه إليها مجعوله وكل ماهيه يكون وجودها عينها تكون واجباً بإعتراف " الطوسى" وعلى حد تعبير " الخوبى"(٨٨).

ومن الواضح أن هناك إختلاف فى الرأى بين جمهور الفلاسفة والصوفية " وأبو الحسن الأشعرى" فبينما ذهب أغلبهم إلى أن الوجود زايد على الماهيات فى الواجب والممكنات على السواء خلافاً للشيخ أبى الحسن الأشعرى مطلقاً أى فى الواجب والممكن ، فإنه قال وجود كل شىء عين ماهيته ، وخلافاً للحكماء فى الواجب فإنهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زايد على ماهيتها(٨٩).

والواقع أن " نصير الدين الطوسى"(٩٠) عندما يتحدث عن " الوجود العام المشترك" فإنه يرى أنه لايتحقق إلا فى العقل ، وكذلك فى كل أمر آخر مشترك - والفرق هو أن الوجود الحق عينى ليس له وجود عارض ، والوجود العام عقلى لا يتحقق فى غير العقل ، ويكون له وجود آخر عارض له إذا إعتبر كونه فى العقل ، والحق الذى لا مرية أن واجب الوجود لذاته لا يمكن أن يكون شىء عين وجوده عين ذاته ولا يمكن أن يكون الموصوف بهذه الصفه إلا واحد من كل جهة ، واجباً مع كل إعتبار(٩١).

وهكذا نلمح فيما قدمه الطوسى آثار الفكر الصوفى المتفلسف المتأثر بمنحاه الكلامى خصوصاً إذا لاحظنا أن الماهيات عنده لايمكن أن توصف بالعدم المطلق ، وإنما يصفها:

٨٨- المرجع السابق ، ورقه ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢.

٨٩- زبده التحقيق ونزهة التوفيق ، الورقه ٢٥ ص (ب).

٩٠- راجع رسالة الأجوبه ، ق ٦٥ ، ص ب.

٩١- راجع رسالة الأجوبة ، ق ٦٥ ، ص ب.

أولاً: بالعدم الممكن الذى يقبل الوجود من الموجد.

ثانياً : إن تقدم الماهية بالوجود يعنى وجودها فى عين العلم الألهى ، وليس وجوداً مستقلا ، ثم أنه لايصف الماهية بالإمكان إلا بالقياس إلى الوجود والعدم.

وهو يقصد بذلك خلو الماهية عن الوجودين السابق واللاحق.

ثالثاً : لم يساور " نصير الدين الطوسى" بين الوجود الواجب والوجود الممكن، فالوجود الواجب ثابت لكل وجود.

رابعاً : يكون الوجود زائداً عن الماهية فيما يتعلق بالوجود الممكن ، والوجود عين الماهية فيما يتعلق بالواجب.

لذلك نخلص إلى أن الماهيات عنده أمور وجوديه وليست وجوداً ، كما أنها ليست عدماً ، وأنما هى لا موجوده ولا معدومة وهو نفس المنحى الذى ذهب إليه صدر الدين القونوى فى كتابه " الفكوك"(٩٢) عندما ربط بين الماهيات وشيئيه الثبوت من ناحية وشيئيه الوجود من ناحيه أخرى.

٩٢- راجع صدر الدين القونوى ، الفكوك ، نسخه خطيه بدار الكتب المصريه رقم ٣٢٣ م تصوف، ٧٣ راجع أيضاً مؤلف مجهول ، رسالة العجالة فى التعليق على الفكوك، مجموعة خطيه رقم ٣٤٣ م تصوف ، ورقه ٨٦ " وشيئية الثبوت" عبارة عن صورة معلومية كل شىء فى علم الحق أزلا وأبداً على وتيره واحدة ، وأما شيئية الوجود فكون الشىء موجوداً بعينه عند نفسه وغيره.

راجع صدر الدين القونوى ، النفحات الألهيه نسخة خطيه رقم ٢٧٤ ، تصوف ورقه ٧ .

« المسألة الثالثة »

(٣) الواحد لايصدر عنه إلا واحد

وأما السوال الثالث الملغز والذى وجهه " صدر الدين القونوى" إلى " نصير الدين الطوسى" فهو حول الواحد والكثير - أو الأحدية والواحدية.

وهل الواحد لايصدر عنه إلا واحد.؟

والقونوى يطرح المسألة طرحا يوجب إعتقادنا أنه صاحب مذهب فى صدور الواحد عن الواحد ، أو صدور الكثره من العقل الأول الصادر عن الواجب فى تسلسل واحدى.

ولقد لاحظنا تعلق مسائل أخرى بهذه المسألة - كنظرية العقول على ترتيبها، وعلى صدور الكثره من العقل الأول المشهود له بالوحدة وجعل الإعتبارات المفروضه فيه علة لصدور الكثره منه أو جزء لعله.

كذلك النظر إلى الإعتبارات المفروضه فى العقل الأول على أنها ليست بأمور وجودية، ذلك أن القول بخلاف ذلك يجيز صدور الكثره عن الحق مباشرة ؟ دون النظر إلى علة صدور الكثره عن الحق وهو محال فى نظر الشيخ المولى "نصير الدين" .

ويتعلق بهذه المسألة أيضا - سلسلة الترتيب الإيجادى بالوسائط ونفى تأثير الحق فى الموجودات وإمدادها بالفيض الوجودى الذاتى دون وساطة العقل الأول.

كذلك يلزم مناقشه تعلق علم الله بالجزيئات على النحو الكلى دون أن يتعلق هذا العلم بالجزيئات جزئية جزئية لعدم معرفه كيفية إرتباط الواحد بالكثير على وجه غير قادح فى وحدة الواحد.

وهى الأمور التى أظهر " القونوى" إمتعاضه وعدم موافقته عليها وهو يذكر أنه " لابرهان لهم على شىء من ذلك"(٩٣).

ولقد فهم " الطوسى" مما عرضه " القونوى" من كلام الفلاسفة والصوفية والمتكلمين، أن قولهم " أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد. بمعنى أن صدور الكثره عن الواحد إنما تكون لإعتبارات متعلقة بالواحد - لذلك تصدر الكثره عن الإعتبارات لا عن الواحد. ويضرب لذلك مثلا فيقول " أن الواحد تكون له النصفية بإعتبار الأثنين معه، والثلثية بإعتبار الثلاثه معه، وعدم الإنقسام بإعتبار وحدته لاغير"(٩٤).

وإذا كان الإتفاق على أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد يكاد يكون كاملا بين أهل النظر، فذلك الواحد عندهم هو " القلم الأعلى المسمى عند بعضهم بالعقل الأول - والذى أشار إليه " الطوسى" " والقونوى" " وقطب الدين الخوبى" بمصطلح " الوجود العام"(٩٥).

وهذا الوجود العام يفيض فيضا لاذاتيا، بل فيضا يفيض من المفيض على أعيان الممكنات التى سبق العلم بوجودها.

فإذا علمنا أن مرد هذا الفيض هو الأمداد الإلهى، أو هو التجلى السارى فى حقائق الممكنات، فإننا يجب أن نعترف أنه الإمداد الإلهى المقتضى قوام العالم وبقاؤه.

وقد بين " قطب الدين الخوبى" حقيقة هذا الفيض وهذا الوجود العام بإعتباره الوجود المنبسط والرق المنشور - يقول " إعلم أن العالم من حيث قابليته لما ينطبع ويحل فيه، كالبيت كما أشار إليه الحق تبارك وتعالى فى قوله - والطور وكتاب مسطور فى رق منشور، والبيت المعمور"(٩٦).

٩٣- رسالة الأسئلة ، الورقه ٥٣ ص(ب).
٩٤- رسالة الأجوبه ، الورقه ٦٦ ص(أ).
٩٥- زبدة التحقيق ، الورقه ٣٦ ص(ب).
٩٦- سورة الطور ، الأيه ٣ ، راجع زبدة التحقيق الورقه ٣٦ ، ص(ب).

فهو هنا ينظر إلى (الطور) بإعتباره مرتبه العالم من حيث حقيقته وإمكانه ، والكتاب المسطور هو الممكنات الظاهرة فى صفحه الوجود الذى هو الرق المنشور.

فإذا نظرنا إلى الكثرة الظاهرة فى الوجود فى مقابل الأحدية الإلهية على إعتبار التناقض القائم بين الوحده والكثره ، أو بين الأحدية والواحديه ، قلنا أن الموجودات هى مجرد تعينات شئونه سبحانه ، وهو جل شأنه ذو الشئون ، فحقائق الأسماء والأعيان عين شئونه التى لم تتميز عنه إلا بمجرد تعينها منه من حيث هو غير متعين .

وأما " الوجود" المنسوب إلى " الأعيان" والتى تعطيها صفه الكثرة فهو عبارة عن تلبس شئونه بوجوده ، وتعددها وإختلافها عبارة عن تجليات خصوصياته المستجنه فى غيب هويته ، ولاموجب لتلك الخصوصيات لأنها غير مجعولة ، ولايظهر تعددها إلا بتنوعات ظهوراته فى كل منها - هو المظهر لأعيانها ليعرف البعض منها من حيث تميزه عن البعض ، ومن أى وجه تتحد فلا تغايره ، يقول القونوى فى بيان تباين الممكنات وتعددها " ولله المثل الأعلى - تقلب الواحد فى مراتب الأعداد لإظهار أعيانها ، ولإظهار عينه من حيثها فأوجد الواحد العدد ، وفصل العدد الواحد بمعنى أن ظهوره فى كل مرتبه مما نسميه فى حق الحق شأنا... ويتبع كل ظهور من حيثية كل شأن من الأسماء والأوصاف والأحوال ، والأحكام بمقدار سعة دائره ذلك الشأن وتقدمه على غيره من الشئون ، وكل مايرى أو يدرك بأى نوع كان من أنواع الإدراك فهو حق ظاهر بحسب شأن من شئونه القاضيه بتنوعه وتعدده ظاهراً من حيث المدارك التى هى أحكام تلك الشئون مع كمال أحديته فى نفسه ، أعنى الأحدية التى هى منبع لكل وحدة وكثره وبساطة وتركيب ، وظهور وبطون"(٩٧).

٩٧- صدر الدين القونوى ، إعجاز البيان ، طبعه حيدر آباد ١٣١٠هـ ، ص ٣٣٥ .

وهنا نتبين أن الوجود العام الفايض الوجود على أعيان الممكنات لايتحول إلى وجودات متنوعه ومتكثره لظهوره فى الصور والتنوعات الكونيه ' فهذا الظهور هو تنوع النسب التى تربط بين الواحد والكثير - لكل شأن من شئون الواحد يتجلى فى ممكن من الممكنات ' فتشهد الكثره بإعتبارها شئون الواحد لا تعددات الواحد.

والواقع أن " نصير الدين الطوسى" قد حاول أن يقدم فى هذا المجال نقداً لمعظم الآراء التى صدرت عن الفلاسفة والصوفية إعتقاداً منه أن هناك مايشوب هذه الآراء ويقلل من قيمتها فهو لايوافق على القول بأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد بإعتبار واحد لأن هذا يطلعنا فى نظرهم على كيفية صدور الكثره عن الواحد طالما أن لكل واحد إعتبار واحد كما يظنون(٩٨)، وهذا لايشكل حلا للإشكال فى نظر "الطوسى" .

كذلك يذكر " الطوسى" أن الفلاسفة تعرضوا لذكر الأفلاك التسعة فقط وذكروا عقولا عشرة دونما زياده ولانقصان وهو فى نظره أمر غير مقبول لأن هناك أفلاك كثيرة وكواكب مخبره ' ولكل واحد منها عقل ونفس ' كما يصدر عنها إعتبارات مختلفة ومتكثره.

ولقد رفض " الطوسى" فكره نفى تأثير الحق فى الموجودات ' ونفى تعلقه بالجزيئات يقول " نصير الدين " أما نفى تأثير الحق فى الموجودات ونفى تعلقه بالجزيئات فمما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم - يقصد الفلاسفه والصوفيه والفقهاء - وكيف ينفون تأثيره فى الموجودات بعد أن جعلوه مبدأ الكل' وكيف تعلقه بالجزيئات وهى صادره عنه ' وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. بل لما بنوا عنه الكون فى المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبه واحده متساوية ' ولما بنوا عنه الكون

٩٨- راجع رسالة الأجوبه ، ورقه ٦٧ ، ص (أ).

فى الزمان جعلوا نسبة جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة ' فقالوا كما يكون العالم بالأمكنه إذا لم يكن مكانيا يكون عالماً بأن زيد فى أى جهه من جهات عمرو ' وكيف تكون الإشارة منه إليه ' وكم بينها من المسافه ' وكذلك فى جميع ذوات العالم ولايجعل نسبة شىء منها إلى نفسه لكونه غير مكانى ' كذلك العالم بالأزمنه إذا لم يكن زمانياً يكون عالماً بأن زيد فى أى زمان يولد وعمرا فى أى زمان وكم يكون بينهما من المدة وكذلك جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنه"(٩٩).

وهكذا يؤكد " الطوسى" أن العلم بالكليات والجزئيات يتم فى علم الله بها على نفس المستوى - فهو جل شأنه يعلم الكليات والجزئيات وتصدر عنه صدوراً لازمانيا ولامكانيا لأن نسبه جميع الأزمنه والأمكنه إليه واحدة.

وهو يتفق مع " صدر الدين القونوى" فى إدراك صدور الكثره عن الواحد عن طريق الذوق والكشف(١٠٠).

فالوجود الواحد متنوع الظهور بالأسماء وصور الأحوال والصفات - ويبدو هذا فى علوم أهل الإرتسام المطابق علومهم علوم الفعاليه...ونفس من هذا شأنه كما يذكر " القونوى" تزكو وترقى وتصفو ويتجوهر ويتسع فلكها وتتحد بالجناب الأعلى ويشتغل بنور الحق كما قال صلى الله عليه وسلم وأشار إليه فى دعائه بقوله " إجعلنى نوراً فيصير نوراً محضاً وينسلخ من الظلمات الأمكانية وأحكامها التقيديه...فيصير مرآة لنفس الإرتسام الأزلى الإلهى فالقدر الذى يعلمه من جناب الحق والأشياء يعلمه على نحو مايعلمه الحق بعلم ذاتى لاهو موهوب ولا مكتسب وهذا العلم فوق العلم اللدنى الذى

٩٩- رسالة الأجوبه ، الورقة ٦٧ ، ص (ب).
١٠٠- رسالة الأجوبه ، الورقه ٦٧ ، ص (ب).

هو عند أكثر أهل الذوق أعلى علوم الواجب ، وإليه الإشارة بقوله تعالى " ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء"(١٠١) فإنه علم إحاطى يختلف عن علوم الناس الحادثه الإنفعالية.

وهنا يحاول " القونوى" أن يقدم رأيا أخد به " إبن سينا" وتابعه فيه " نصير الدين الطوسى" - وهو أن العلم بأن الله واحد وأن الأشياء والموجودات المتكثره صادره عنه دونما تعارض بين الوحده والكثره هو أمر يقره دون تناقض أهل الذوق والكشف ، ويدركه ذوق الأنبياء دون الحاجه إلى واسطه وكذلك يدركه ذوق الواصلين إلى هذا المقام مع تفاوت حظوظهم من الحق بموجب خواص إستعدادتهم.

والواقع أن الطوسى عندما يتحدث عن مذهبه فى صدور الكثره عن الواحد فإنه يشير إلى أن كل أمر يصدر عنه - جل شأنه - إنما يصدر بالإستقلال أو الإنضمام ، فإنه علة لذلك الأمر ، والأمر معلول له(١٠٢).

وهو ما يشير إلى أن كل وجود سواء كان كلى متجمع أو جزئى متفرق معلول لله وصادر عنه فهو عله كل جزئى أو كلى وهو هنا ينفى سلسله العقول أو الوسائط التى ظهرت عند غيره من الفلاسفه والصوفيه من المتفلسفين أمثال " الفارابى" " وإبن سينا" وحتى " صدر الدين القونوى".

١٠١- صدر الدين القونوى ، رسالة الموافقات ، ورقه ٧٨ ص (ب) ، ٧٩ ص (أ) والآيه رقم.....من سوره

١٠٢- تجريد العقائد ، ص ٨٧ ، راجع أيضا تطور علم الكلام إلى الفلسفه ، ومنهجها عند نصير الدين الطوسى ، ص١٠٠.

والأرجح عندنا أن صدور الكثره عن الواحد عند " نصير الدين الطوسى" إنما تصدر بإعتبارها إنعكاسات لصور الأسماء والصفات الإلهيه على المرايا الأزلية التى ترى فيها ذات الحق وصفاته ، فكأن الكثرة الوجودية نسبه راجعه إلى عين واحده ، وما العالم إلا ظل الحضره الإلهية(١٠٣).

فتكون الكثره من حيث الأسم الجامع (الواحد) نسبه الإسم الباطن ، وتكون من حيث التعدد نسبة الظهور ، أو هى نسبه الغيب ونسبه الشهاده ، أو هى حضره الأحدية فى مقابله حضره الواحديه ، أو هى حضره الوجوب فى مقابلة حضره الإمكان ، أو هى العماء فى مقابلة النور الإلهى ، أو هى العدم السابق المقدم على الوجود فى مقابله الأعيان الثابته ، أو هى العلم فى مقابله العين .

وهذه كلها من المفاهيم التى شاعت فى التصوف الفلسفى ، وإستقرت بين كل من الشيخ الأكبر " محيى الدين بن عربى" وتلميذه العبقرى " صدر الدين القونوى"(١٠٤).

١٠٣- الظل : هو الوجود الإضافى فى الظاهر بتعينات الأعيان الممكنه التى هى المعدومات ظهرت بأسمه النور الذى هو الوجود الخارجى المنسوب إليها فيستر ظلمه عدميتها- قال تعالى « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل» أى بسط الوجود الإضافى على الممكنات - راجع إصطلاحات الصوفية للقاشانى ص ١٦٥ ، راجع أيضاً الآيات ، ٤٥ من سوره الفرقان ، ٢٥٧ من سوره البقرة ، راجع أيضاً مفتاح الغيب لصدر الدين القونوى ، ص ١٦٧.

١٠٤- راجع مفتاح الغيب ، ص ١٦٦ ، ١٦٧ ، راجع أيضاً إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن ، ص ٩٩-١٠٠ ، كذلك إبن عربى ، والفتوحات المكية ، السفر الثالث ، بتحقيق د. عثمان يحيى القاهره ١٩٧٤م ، ص ١٧٤.

« والأحدية» هى الذات مع إسقاط الجمع ، أو هى المرتبة التى تسمو على كل تعدد - راجع القاشانى ، إصطلاحات الصوفيه ، مادة الأحدية.

رسالة الأجوبة المعنونة

جواب رسالة صدر الدين للمولى

خواجة نصير الدين الطوسى

منهج التحقيق والدراسة لرسالة نصير الدين الطوسي
في الرد على صدر الدين القونيوي

الرسالة موضوع الدراسة هي الثانية في المجموعة الخطية التي أشرنا إليها فيما تقدم من هذه الدراسة، وقد صنفها "الطوسي" رداً على الأسئلة التي وجهها له صدر الدين القونوي في الرسالة التي أشار اليها كتاب التراجم بعنوان " الأسئلة عن عيون المسائل" كما قدمنا. وموقع هذه الرسالة من بداية الورقة (٦١) من المجموعة الخطية التي عثرنا عليها ضمن تركة "عبد الرازق بن عبدالرحمن بن علي بن مؤيد" والتي أثبت ناسخها أن مالكها المشار إليه قد حصل عليها يوم الأحد ثامن ذي الحجة " حجة إثني وثلاثين وتسعمائة بمدينة قسطنطينية بتركيا"(١).

وقد ورد ذكر هذه الرسالة عند"بروكلمان" Brocklmann(٢)، وهلموت ريتر(٣)، Helmut Ritter كما يذكر بروكلمان Brocklmann هذا المصنف بعنوان " الرسالة المفصحه عن منتهى الأفكار"(٤)، وكذلك أشار إليها شارح مفتاح الغيب كما أثبتناه في رسالتنا للدكتوراه.

ويشير "بروكلمان" Brocklmann إلى وجود نسخة من هذا المصنف في مكتبة الفاتيكان برقم V. 1453 .(٥)

١- راجع المجموعة الخطية رقم ٢٦٧ علم الكلام بدار الكتب المصرية مكتبة طلعت.

٢- Brocklmann;G.A.L.&S.P.807

٣- Helmut Ritter;Autographs in Turkish Libraries Oriens Jurnal of international society of Oriental Research;E.J.Brill;1953 V.6.70-75.

٤- شارح مجهول، شرح مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٥٧٤، تصوف طلعت بدار الكتب المصرية.

راجع د. إبراهيم ياسين، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة ١٩٨٥، ص٥٨.

٥- Brocklmann,G.A.L.S.P.807.

كما يشير إلى نسختين أخريتين إحداهما برقم ١٥٢٣ بمكتبة ليدن، والأخرى برقم ٨ و٧ و ١٨١٨ بمكتبة ولىّ الدين(١).

ومازالت كل هذه النسخ مخطوطة وكذلك نسخ الرسائل التى حصلنا عليها ويسير منهجنا فى دراستها على النحو التالى:-

أولا: سوف نتبع منهجاً مقارناً بين الرسائل الثلاث حتى نتمكن من إثبات النص الكامل والصحيح للرسالة التى أرسلها "الطوسى" إلى صدر الدين القونوى.

ثانياً: سوف نعتمد على رسالتى القونوى الأولى والثالثة لإكمال النصوص المنقوصة، ولتصحيح ما يمكن أن يكون مشوهاً أو مبتوراً.

ثالثاً: سوف نشير إلى رسالة الأسئلة بالرمز (أ).

ورسالة الأجوبة بالرمز (ب).

ورسالة المؤخذات بالرمز (ج).

رابعاً: وسوف نستخدم هوامش النص الذى نقدمه هنا لإيضاح غوامض المصطلح وإشارات التصوف الفلسفية والروحية.

خامساً: سنخصص الجزء الأخير من هذا المصنف لدراسة النظريات التى دار حولها النقاش . والتى ظلت شبهه مجهولة للباحثين فى مجال التصوف الفلسفى.

١- Brocklmann;G.A.SI.P.807.

راجع أيضاً مجموعة الرسائل التى أشرنا إليها تحت رقم ٢٦٧م علم الكلام.

نص الرسالة

مقدمة الرسالة

الحمد لله الذى نصب فى كل زمان هاديا للخلق إلى الطريق القويم ومرشد لهم إلى الصراط المستقيم وأيده بتأييده حتى جمع بين فضيلتى العلم والعمل، وبلغ مقاصد أهل الكمال بقوتى الكشف والنظر، وصار منبعا(١) لأحكام الشريعة ومبدأ إلى أسرار أهل الحقيقة، سالكا سبل الخيرات، واصلا إلى مقاصد أهل السعادات تابعا(٢) فى العالم لنبيه المصطفى وحبيبه المجتبى "محمد خير الخليقة الداعى إلى أشرف الطريقة" ﷺ وعلى آله وأصحابه وأتباعه، كما نصب فى زماننا المولى المعظم الإمام الأعظم، قطب الأولياء وخليفة الأنبياء الداعى الهادى للخلق صدر الملة والدين مجد الإسلام والمسلمين " محمد بن إسحاق أدام الله أيامه وأنجح(٣) مرامه وأسبغ عليه أنعامه فى دنياه وأخراه ومنقلبه ومثواه إنه مفيض الخيرات ومنزل البركات ومجب الدعوات وبعد.

فقد وصل من جنابه العالى الذى وجد(٤) أهل العلم والذوق جميعاً مطالبهم لديه - إلى أحوج خلق الله سبحانه " محمد بن محمد الطوسى" كتاباً جامعاً للإشارات الروحانية، إلى الأسرار الربانية متضمناً للطايف الحكمة، والكتب العلمية، مرشداً إلى المعانى الغيبية والخطرات الذوقية مااستفاد منه بقدر إستعداده وجعله عده لمن يحتاج إليه معاده وإمتثال أمره النافذ ومرسومه المطاع فى إيراد مايتوق(٥) إليه مما قيل فى المسايل. التى حلها لايستطاع وإن كان

١- فى أصل الرسالة، منبا وأغلب الظن أن صحتها منبعا، راجع الورقة ٦١ ص أ، الرسالة رقم ٢٦٧م علم الكلام بمكتبة طلعت بدار الكتب المصرية.
٢- "تابيا" وصحتها تابعا، راجع ص ٦١ من الأجوبة، ص أ
٣- كتبت "أنحححج"، والأصح أنجح لأنها ضمن دعاء نصير الدين الطوسى لصدر الدين القونوى، راجع الورقة ٦١، ص أ من رسالة الأجوبة.
٤- كتبت لحد والأصح وجد طبقا للسياق، ق ٦١، ص أ من رسالة الأجوبة.
٥- كتبت "مايتوقف" وصحتها "مايتوق" طبقا للسياق، راجع ورقة ٦٢ ص أ.
والواضح أن ديباجة الرسالة التي قدم بها نصير الطوسى فى الرد على "صدر الدين" نشير إلى المنزلة العالية والمكانة الرفيعة التى ينظر بها "النصير" إلى "الصدر القونوى".

قاصراً فهمه إدراك مابقى مقصراً عن أراد حقه على الوجه الذى سعى وبعث ماسنح له إلى مابه(١) الشريف وجنابه المنيف ليشرف بنظره الصايب ويعرض على رأيه الثاقب فإن وقع مع الإرتضاء أستبعد بذلك خادم الدعاء وإلا فعذره مستغنى عن الإيراد والإصدار وقصور فهمه غير ممكن أن يتدارك بالإعتذار فأقول:

أما صدر الكتاب فمشتمل على فوايد من كل فن لايحصى، وسائل من كل جنس هى الغاية القصوى. وليت التوفيق يساعد فى الوصول إلى معرفتها والتقدير يعطى إستعداداً لفهم حقيقتها، وإذا كان ذلك أجل وأعلى من أن تشغل بما فيها(٢) أو يحتاج فى كل قضية إلى إيراد برهانها، أو يورد مقالة فى تحسينها أو يرتب فصول فى ترتيبها، فجعلتها زريعة لمطالبى الحقيقة ووسيلة إلى معارفه(٣) التعمينيه، وشرعية إيراد مايتعلق بالمسايل المشتملة على الأسئلة(٤) والفوايد المتعلقة بتلك المشكلة إنقياداً لأمره وإمتثالا لحكمة فأقول وبالله التوفيق وإليه إنتهاء الطريق أدام الله أيامه ويقصد صدر الدين القونوى:

المسالة الأولى:

هل يثبت عندكم أن وجود واجب الوجود أمر زايد على حقيقته إلى أن قال فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره وهذا خلف....؟(٥).

١- كلمة غير واضحة وغير مفهومة وقد تكون « بابه» لما ظهر فى سياق النص، راجع الورقة ٦١ ، ص ب من رسالة الأجوبة.

٢- كتبت «لشعل نينافها » والصحيح هو ماأثبتناه فى النص- راجع ورقة ٦١ ، ص ب.

٣- كتبت «مأرفة» وصحتها معارفه، راجع ورقة ٦١ ص ب من رسالة الأجوبة .

٤- كتبت «الأسئولة»، وصحتها الأسئلة، ورقة ٦١ ص ب.

٥- أثبت نصير الدين الطوسى الأسئلة التى وجهها له صدر الدين القونوى ناقصة قد أثبتنا هذه الأسئلة كاملة عند الحديث عن المنحنى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين. راجع رسالة الأسئلة، ص ٤٧ ، ٦٤ ، ٦٨ .

أما البرهان الموضح تحقق كون وجوده عين ماهيته وأن ليست له حقيقة وراء الوجود فهو أنه: لو كان له وجود وماهيه لكان مبدأ لكل إثنين، وكل إثنين محتاج إلى واحد هو الإثنين، والمحتاج إلى مبدأ لايكون مبدأ للكل - فإن قيل:

الماهية موصوفة والوجود صفة لها. والموصوف متقدم على الصفة القائم بها.

فالمبدأ الأول واحد الماهية قبل الماهية على تقدير تقدمها الوجود لاتكون موجوده ولا معدومه، وأن يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهذا محال(١).

وأما قوله من البّين أن مفهوم الوجود من حيث تعينه فى تعقلنا مفهوم واحد وهذا المفهوم من حيث أنه هو: إما أن يقتضى أن يكون عارضاً لماهية شىء أو لايقتضى ذلك(٢) كلا من القسمين فى فجوابه:

ان الألفاظ التى لها مفهوم واحد المقول على كثيرين من قسم إلى قسمين أحدهما أن يكون ذلك المفهوم فى آحاد تلك الكثيرين بالسواء وهو كالإنسان فى زيد وعمرو والفرس - فى هذا الفرس - وذلك الفرس وتسمى تلك بالألفاظ المتواطئة. ويكون حكمها فيما يقتضى تلك الكثرة لا على السواء بل إما أن يكون فى بعضها أقدم

١- جاءت فى النص «مح» وصحتها كما أثبتناها محال، راجع ورقة ٦٢ ص أ، من المخطوطة ٢٦٧ م علم كلام.

٢- هذه الكلمة غير واضحة فى الأصل وقد كتبت «ذلكك» وصحتها طبقاً للسياق ذلك، راجع ص أ من الورقة ٦٢ من المخطوطة ٢٦٧ م علم كلام.

أو أولى أو أشد أو أكثر. وهو كالبياض على الثلج والعاج، والموجود على الجوهر والعرض، وفى هذا القسم لايجب أن يكون مقتضيات تلك المفهومات واحدة بل بما يختلف مثل إسم الضوء الواقع على ضوء الشمس وضوء القمر والنار، وضوء الشمس يقتضى زوال العشى دون سائر الأضواء، ومثله إسم العلم الذى يكون بعض مايقع عليه مفهومه بديهيا وبعضه مكتسبا وبعضه فعليا فوجب وجود معلومة وإنفعاليا لايوجب ذلك الوجود من هذا القبيل فإنه يكون فى الواجب قائما بذاته من غير عروضها لماهية تقتضى فى الجسم والمادة أن لاتكون تلك الماهية قائمة بغيرها فى الصورة والعرض يقتضى قيامها بمحل، وكما أن ليس لقائل أن يقول لو كان الضوء والعلم مقتضيين لزوال العشى ولوجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك... ليس كذلك أن يقول لو كان الوجود مقتضيا لكونه غير عارض لماهية لكان كل وجود كذلك فإذن ثبت أن من الموجود مايقتضى أن لايكون عارضا لماهيه ومنه مايقتضى أن يكون عارضا وبطلت القسمة إلى أنه إما أن يكون مقتضيا للعروض أو للأعراض ولايقتضى أحدهما.(١)

١- تكررت هذه العبارات فى ص (أ)، (ب) من الورقه ٦٧ من المخطوط(ب)- وجاء فى ص(أ)..وضوء الشمس يقتضى زوال العشى دون ساير الأضواء مثله أسم العلم الذى يكون بعض مايقع عليه مفهومه بديهيا ..وبعضه مكتسبا وبعضه فعليا فوجب وجود معلومه وانفعاليا لايوجب ذلك الوجود من هذا القبيل فانه يكون فى الواجب قائما بذاته من غير عروضها الماهيه تقتضى فى الجسم والماده الا يكون لكل الماهيه قائمه بغيرها فى الصوره والعرض يقتضى قيامها بمحل.

الوجه الآخر كل عاقل..إلى أن قال فدل ماذكرنا أن وجودة زايد على حقيقته(١)-

كل مالاتحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فهو غير محتاج إلى تعين زايد على حقيقته' فان حقيقته سواء كانت نفس وجوده

---

(١) جاء سؤال القونوى فى رسالة الأسئلة على هذا النحو. هل ثبت عندكم أن واجب الوجود أمر زايد على حقيقته، أم وجوده عين ماهيته وأنه ليست له حقيقة وراء الوجود وعقب على ذلك بقوله: أنه من البين أن مفهوم الوجود من حيث تعينه فى تعقلنا مفهوم واحد - هذا المفهوم من حيث أنه هو مع قطع النظر عن كل ماسواه يقتضى أن يكون عارضا لماهية شىء من الماهيات أو لايقتضى ذلك أو لايقتضى واحد من القسمين.

فان كان الأول وجب أن يكون كل وجود عابر لماهية وله صلاحية ذلك فوجود واجب الوجود يكون صنعه لحقيقه وإن كان الثانى وجب أن لايكون شىء من الموجودات المتعلقة عارضا لشىء من الماهيات - فاما أن لايكون هذه الماهيات الممكنة موجودة - أو تكون موجودة ولكن وجودها نفس حقيقتها- فح - لايكون مفهوم الوجود واحدا وقد فرضناه مفهوما واحدا فهذا خلف وإن كان الثالث - فح - لايكون وجود واجب الوجود مجردا عن الماهيه إلا بسبب منفصل فلا يكون الواجب الوجود لذاته بل بغيره وهذا خلف - الوجه الآخر أن كل عاقل يجزم بأن لوجود الواجب نقشا فى تعقله يستلزم ذلك الفهم والتعقل سلب أشياء شتى عنه، وإثبات أمور شتى أيضا له - هذا مع إتفاق جميع العقلاء بأن حقيقته مجهوله فان الاتفاق واقع بأنه لاجايز أن يقول أنه معلوم الذات من وجه مجهول من آخر لأنه يلزم من ذلك أن نتعقل فيه جهتان مختلفتان وهذا باطل لثبوت أنه واحد من جميع الوجوه... فدل ماذكرنا على أن وجوده زايد على حقيقته.

راجع رسالة الأسئلة، ورقة ٤٧ ص ب.

أو معروضه لوجوده هى تعينه لعدم إحتمال وقوع الشركة فيه. إنما يحتاج إلى التعين كل ماله أشخاص كثيره فان كل شخص منه يحتاج إلى تعين يميزه عن غيره مما هو من نوعه وههنا سر عظيم... وهو أن الوجود الذى يقع مفهومه على الواجب والممكن بالتشكيك أمر عقلى فان الوجود فى الأعيان لايمكن أن يقع على أشياء يشترك فيه ذلك الأمر مقول على الوجود الواجب القايم بذاته الذى لايعرض لماهيه، وعلى غيره من الوجودات، وإذا إعتبر وجوده فى العقل كان ممكنا غير واجب واسم الوجود يقع عليه وعلى الواجب وقوع زيد على وجوده العينى وعلى اسمه وذلك الوجود أمر معقول والوجود الواجب غير معلوم بالكنه والحقيقه، وإنما يعقل منه هذا الوجود المعقول مقيدا بقيد سلبى، وإذا حقق ذلك إرتفع الاشكال المذكور بسبب تعدد الجهات وأعلم أن سبب الأشياء عنه إثبات الأمور له إنما يعقل بعد ثبوت تلك الأشياء والأمور، وذلك لايتحقق معه تعالى عند إعتبار حقيقته بل يكون بعد صدور الأشياء عنه، وأما قوله مع إتفاق جميع العقلاء بأن حقيقته مجهوله فمن الواجب أن يقول مع إتفاق الحكماء لأن مشايخ المعتزله من المتكلمين يدعون أن حقيقته معلومه للبشر كما هى(١).

١- يرى القونوى أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر - ويقصد بالحقائق الأعيان المتعينه فى عين العلم الالهى - راجع ورقه ٦٣ ص أ من المخطوطه (ب).

والوجه الآخر كونه مبدأ الغير إلى أن قال جزءً من علة الثبوت. كونه مبدأ لغيره يكون لوجوده الواجب العينى لا الوجود المقول عليه وعلى غيره بالتشكيك الذى يخصصه العقلاء بالقيد السلبى، ثم أن كثيرا من السلوب يكون أجزاءً من علة الثبوت(١)، كما أن عدم الغيم مع طلوع الشمس يكون علة مناره الأرض وعدم الضد فى المحل مع علة الضد الآخر علة تامة لحدوث الضد الآخر فى ذلك المحل... والوجه الآخر أنهم قالوا إلى أن قال: ولا أمر نجزم بصحبه عاقل... قد مر جواب هذا وهو أن البعد والجسم يقعان على ماتحتهما بالتواطؤ بخلاف الوجود المعقول على الموجودات بالتشكيك، وأما الوحدة والكثرة فهما عرضان وتجددهما عن المادة لايكون إلا فى العقل كما فى ساير الأعراض التى يتعقل مجردة عن محالها، وليس شأن الوجود كذلك، وقد روى عن فيثاغورث(٢)، أنه قال الواحد والأعداد المركبة من تكراره هى مبادىء الموجودات، وقد صدرت عن المبدأ الأول على ترتيبها وكانت مجرده عن المواد ثم صدر منه بتوسطها ساير الموجودات وصار الوحدة والكثره مقارنتين لها.

١- إشارة إلى شيئة ثبوت الأشياء فى علم العالم بها - راجع فى معنى الشيئية فى تحقيقنا لكتاب النصوص فى تحقيق الطور المخصوص الذى صدر عن مركز تحقيق التراث بكلية التربية بدمياط جامعة المنصورة سنة ١٩٨٩م، ص ٢٨.

٢- إشارة إلى الفيلسوف اليونانى فيثاغورث صاحب نظرية الأعداد.

على الوجه نفسه لهذا يناسب الوجود من حيث القيام بالذات فى المبدأ والعروض للماهيات بعد ذلك. لكن هذا نقل مجرد ولا أصل له ولا برهان عليه...ومما يؤيد مما ذكرناه إلى أن قال وقرر ماقصد تقريره.

وأما قوله الوقوف على حقايق الأشياء ليس فى قدرة البشر' يريد بالأشياء أعيان الموجودات التى تسمى الطبايع. وإنما ذكر ذلك فى موجودات صعوبة تجديدها ولم يرد به حقايق المعقولات وذلك لأن من لم يقف على حقيقة الإثبات والنفى كيف يقدر أن الحكم عليهما بإمتناع الإجتماع بديهية حقيقية الجسم - كيف تحكم بإمتناع إجتماع جسمين فى حيز واحد - بديهية إمتناع كون الجسم الواحد فى الزمان الواحد فى حيزين بديهية من لم يقف على حقيقة العشره والخمسه - كيف يحكم بأن العشره ضعف الخمسه ومن لم يقف على حقيقة المثلث كيف يحكم على أن زواياه مساوية لقائمتين وبالجمله جميع العلوم اليقينية مبنية على الوقوف على حقايق المعقولات التى هى "تصوراتها" حتى يتأتى "التصديقات" المبنية عليها(١).

ثم قال فيما يختص بحقيقة الخلق إلى أن قال يكون الوجود من لوازمها...هذا بيان لإمتناع الوصول إلى كنه المبدأ الأول. وإنما أراد بقوله اما أن يدخل الوجود فى تجريده كما يقال عليه الوجود الواقع على الموجودات بالتشكيك وهو بمنزله الجنس ويقيد بقيد سلبى حتى يقتصر عليه وهو بمنزله الفصل- ويريد بقوله وإما أن يكون له حقيقه

١- من المعروف أن التصورات والتصديقات والجنس والفصل من المصطلحات المستخدمة فى المنطق والتى يميل الطوسى إلى إستخدامها فى البرهنه على صحه رأيه. ص ٦٣ ب من المخطوطه (ب).

فوق الوجود الموجود من لوازمها الإشارة إلى "الوجود العينى"
الذى لايصل إلى إدراكه عاقل - ثم قرر هذا المعنى بطراز آخر إلى أن
قال لكن معرفته بالعكس مما يجب أن يكون عليه(٢).

الحكماء قرروا أن العلم بالعله يوجب العلم بمعلولاتها علماً تاماً
- والعلم بالمعلول لايوجب العلم بعلته ألا علما ناقصا وذلك لأنه
يقتضى العلم بأن لذلك المعلول علة ولاتقتضى العلم التام بتلك العلة
فبين فى قوله "هاهنا"(٣) ذلك فى أعيان الموجودات بيانا عاما وليس
فيه مايدل على أن المعقولات لاتدرك... ونحن نقول أن من مقتضى الذوق
إلى أن قال إذ لايتم تقرير كل واحد من الأخرين...

هذا كلام فى غاية الحسن والكمال.

١- الوجود العينى هو الوجود فى «عين العلم الإلهى» لأن إنتقال الموجودات من الغيب المطلق إلى عين العلم هو إنتقال من غيب مطلق إلى غيب إضافى - راجع ص(أ) من الورقة ٦٤ فى المخطوطة (ب).

٢- النص كما ورد فى المخطوطة(أ) عند «القونوى» هو على النحو التالى «واما أن يكون له حقيقه فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها ثم قرر هذا المعنى بطراز آخر فقال لايمكن للإنسان أن يعرف حقيقه الشىء البته لأن مبدأ معرفة الأشياء هو الحين، ثم تميز بالعقل عن المتشابهات والمتباينات ويعرف خ بالعقل بعض لوازم الشىء وأفعاله وتأثيراته وخواصه فتدرج من ذلك إلى معرفة غير مجمله غير محققه». راجع الورقة ٤٩ ص أ من المخطوطة (أ) من المجموعة الخطية رقم ٢٦٧ علم كلام.

٣- هكذا فى النص والسياق معيب - راجع الورقة ٦٤ ص أ من المخطوطه (ب).

لايقف عليه من لا يكون له حظ مما يقتضى الله سبحانه على "المتوجهين"(١) إلى جنابه بطريق الكشف جعلنا الله من أوليائه الواصلين إلى تلك المرتبة إن شاء وهو ولى التوفيق(٢).

١- التوجه بالمعنى الميتافيزيقى يشير إلى كل تقلب فى العالم الأعلى والأسفل، وهو التوجه بتجل خاص - ومنه التوجه للايجاد وهو ظهور الحق بالتجلى فى صورة كل ماسواه فلولا تجليه لكل شىء ماظهرت شيئية هذا الشىء.

راجع محيى الدين إبن عربى الفتوحات المكيه بتحقيق د. عثمان يحيى، د. إبراهيم مدكور، القاهرة ١٩٧٤م، السفر الثالث، ص٥، ١٩٣.

٢- يذكر صدر الدين القونوى فى هذا النص "إن من مقتضى الذوق الصحيح الذى حظى به أهل الحق منه سبحانه كون مبدأ معرفتهم معرفة الحق بالحق - عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحق من حيث ماعرفوه به، ثم عرفوا ماشاء الحق أن يطلعهم عليه دفعه أو بالتدريج، ولهذا يستحيل عندنا أن يعرف أحد حقيقه شىء ما مالم يعرف الحق والحق فى كل متعين عقلا أو ذهنا أو حسا غير متعين ولاممازج ولامماثل ولابعيد إلا من حيث إمتياز حقيقته عن كل شىء مما ذكرنا - راجع الورقة ٤٩ ص(أ) من المخطوطة (أ).

المسألة الثانيه

المسألة الثانية: هل الماهيات الممكنه مجعولة إلى أن يقال وهذا أيضا محال...(١)

١- يأتى السؤال عند صدر الدين القونوى على النحو التالى:

هل الماهيات الممكنة مجعولة أو غير مجعولة وعلى كلا التقديرين فهل هى من كونها ماهيات فقط أمورا وجوديه.

لأنه يلزم من ذلك مساوقتها للواجب ووجوب الوجود الذاتى وفى صرافة الوحدة الذاتية ولم يكن ح ممكنه بل واجبة لخلوها عن وصف الإمكان والفقر المستلزم لإستفاده الواجب من الغير وأيضا فاتصافها بالوجود ثانيا إن كان بنفس الوجود الأول كان تحصيلا للحاصل وإن كان يوجد ثان مغاير للوجود الأول فذلك أيضا باطل لأن التقديران الممكنان ليس لهما إلا وجود واحد تشترك فيه جميعها فان استكمال الممكن إنما هو بالوجود المستفاد من الوجود الواجب وعلى تقدير صحة ماذكر يلزم إنتقال جميع الممكنات من حاله الوجوب إلى حالة الامكان ومن الغنى الذاتى الأزلى إلى مقام الحدثان ولاخفاء فى أن البقاء على الحالة الأولى أفضل لأنها شأن الحق سبحانه يختص ويلزم من فر صحة ماذكر مفاسد أخرى غير ماذكرنا لايخفى على المستبعدين منها أنه إذا لم يكن الوجود واحدا مشتركا وقيل بأن لكل ممكن وجودين مختلفين بالحقيقة لابد من بيان الفرق بين الوجودين وتعيين الفائدة الحاصلة من كل منهما - ثم نقول - وإن =

ويعلق نصير الدين الطوسي قائلا:

المواد من قولهم الماهيات ليست مجعوله هو أن السواد مثلا لايكون سوادا بجعل جاعل، وذلك أنا إذا فرضنا سوادا في الأول ثم أوردنا عليه جعل الجاعل "أن إستحال"(١) أن يغيره الجاعل مما فرضناه وإلا فكذلك الوجود وجودا وذلك لامتناع تحصيل الحاصل، ولو كنا قلنا هل للجاعل أن يجعل السواد موجودا لكان جوابه الحق نعم له أن يبدع السواد، وأن يجعل السواد موجودا، بل الحق أن جميع الماهيات الممكنه صارت منسوبه إلى الوجود، فان الامكان لايمكن

= بأن الماهيات مجعولة وليست بأمور وجودية يلزم أن يكون الحق مصدر العدمات لايتناهى وأن يكون سبحانه على تمييز كل منها على الآخر ويكون حاصل أثره أمر عدميا في مثله إذن من المستحيل أن يكون عدمها عله تمييز بعضها عن بعض فإنه يلزم من ذلك تأثير المعدوم في المعدوم، وإن كان تمييز بعضها عن بعض غير مجعول بمعنى أنه ليس موجب التمييز هو الحق ولاهى لأنها معدومة فلايكون مؤثره وإلايلزم أن مالا وجود له بوجه يكون متعدد إلا لموجب فيكون التعدد الثالث وجوده من بعض الوجوه وصفا لما لا وجود له بوجه وهذا أيضا محال.

راجع ص أ من الورقة رقم ٥٠ من المخطوطة (أ).

١- صحتها «لاستحال» حتى تتسق مع السياق، راجع الورقة رقم ٦٤ ص أ من المخطوطه (ب).

أن يوصف به الماهية من حيث هى ماهية فقط إنما يمكن أن يوصف به إذا قيست إلى الوجود وإلى العدم، وأما قوله هل من كونها ماهيات فقط أمورا وجودية فالجواب لا...فإن الماهية من حيث هى ماهية فقط أن تكون أشياء غير الماهية، وأما تفسيره بقوله هل لها ضرب من الوجوب فالجواب نعم ؛ فان الماهيات إذا تصورت حدث لها وجود عينى، والوجود العينى لايكون إلا من موجدها، والوجود العقلى يكون ممن تعقلها وكلا الوجودين ممكن له، وإذا قالوا للماهية وجود قبلها أرادوا به الوجود العينى، وإذا قالوا لها وجود بعدها أرادوا به تعقلها بعد وجودها يعنى العلم الإنفعالى، وإذا نظر إلى الماهية فقط لم يكن فى القصد العقلى إلا الماهية، ولم يكن الوجود ولا العدم داخلين فى ذلك النظر، ولذلك قالوا أنها ليست بموجودة ولا معدومة، ثم أنظر إلى حالها عند كونها منظور إليها وكونها حاصلا فى عقل لزم أن يكون لها وجودأما عقلى وإما عينى فيكون بالقياس إلى ذلك الوجود ممكنه كذلك إذا نظر إلى أحد وجوداتها من حيث هو وجود ولم يكن إلا ذلك الوجود فقط، وإذا نظرت إلى ثبوت ذلك الوجود لها كان لذلك الوجود وجود آخر وهلم جرا إلى أن يقف الذهن وإذا تصور هذا الموضع هكذا سقط الاشكالات اللازمة.(١)

١- راجع قول « نصير الدين الطوسى» فى شرح أشارات « إبن سينا » والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود - الاشارات والتنبيها بتحقيق الدكتور سليمان دنيا ، دار المعارف، القاهره ١٩٨٥م ص ٣٠ .

من تصرفات الوهم فى المقصورات فى غير موضعها...وهذا بحث دقيق ضل كثير من الأذهان بسبب عدم إعتباره، وإن قيل أنها مجعوله إلى أن قال فكيف الأمر؟

يعلق نصير الدين الطوسى قائلا

القول بأن الماهيات العارية عن الوجودين العقلى والعينى لها ثبوت بلا تميز قول بأن المعدوم شيء وهو مذهب المثبتين من المعتزلة وفساده واضح. ثم نقول والذى أفادته المعاينه المحققه إلى أن قال مفيدين مأجورين إن شاء الله عز وجل(١)

القول بأن الماهيات غير مجعوله وأن لها ضرب من الوجود ترتب من قول مثبتي المعتزله فانهم يقولون ثبوتها حال عدمها ويفرقون بين الثبوت والوجود(٢)

ولعل مولانا أدام الله علوه – أراد به شيء آخر لم يفهمه المـــريد

١- والذى أفادته المعاينه المحققه والذوق الصحيح هو أن الماهيات غير مجعولة وأن لها ضربا من الوجود، وهو من حيث تعينها فى علم الحق أزلا وأبدا على وتيره واحده لكن ذلك باعتبار تعلق العلم بها وتعلق تعدد التعلقات بحسب المعلومات تعلقا وتعددا أزليا لأن العلم إنما يتعلق من كل عالم بكل معلوم حسبما هو المعلوم عليه فى نفسه لايصح أن يكون لعلم بعلم مأثر فى معلوم ما من حيث أن ذاك وهذا معلوم فان حكم ثبوت الأثر فمن وجه آخر لأنا نعلم أن علم الحق فى مقام أحديته عين ذاته فلا تعدد هناك. راجع الورقة رقم ٥٠ من المخطوطه (أ) فى المجموعة الخطيه رقم ٢٦٧م علم كلام – بمكتبه طلعت.

٢- جاءت فى النص ويعرفون الثبوت والوجود والصحيح هو ماأثبتناه – راجع ص أ المخطوطة ب .

المستفيد، وكذا القول باستعداد كلى غير مجعول متعدد(١) القوابل بحسبها مبنى على ذلك، ومراد الشيخ الرئيس يتضاعف وجوه الامكان كون الامكان هنا قابلا للأشد والأضعف، والقرب من الوجود والبعد منه "وتقدم"(٢) بعض الممكنات على البعض وتأخر بعضها من بعض لايتعقل لا مع تعقل لها(عبر نار)(٣) الذات تبع الاستعدادات الناقصه المتوجهه إلى كمال ماد بالجمله طريقتهم فى ترتيب الوجود ومذكوره فى كتبهم مستغنيه عن إيرادها هنا فهذا ماعندى فى هذا الموضـــع...

المسالة الثالثه

المسمى بالوجود العام إلى أن قال وقد فرض ممكنا وهذا خلف.(٤)

الوجود العام المشترك لايتحقق إلا فى العقل وكذلك فى كل أمر آخر مشترك وذلك أن الشىء العينى لايقع على أشياء متعدده فإنه إن كان فى كل واحدمن تلك الأشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان أشياء وإن كان فى الكل من حيث هو كل، والكل من تلك الحيثية شىء واحد فلم يقع على الأشياء وإن كان فى الكل بمعنى

١- جاءت فى النص سعد وصحتها متعدد - راجع ص(أ) من الورقه رقم ٦٥ المخطوطه(ب).
٢- جاء فى النص لعدم وصحتها وتقدم طبقا للسياق راجع ص أ من الورقه ٦٥ مخطوطه (ب).
٣- لفظ غامض لايمكن للباحث استنتاج صحته من خلال السياق.
٤- يقول صدر الدين القونوى المسمى الوجود العام المشترك من كونه وجودا فقط هل هو من جهه الممكنات أم لا - فان كان ممكنا فهل له حقيقه وراء كونه وجود أم لا؟
راجع ص (أ) من الورقع (٥١) من المخطوطه (أ) رساله الأسئله عن عيون المساءل.

التفرق فى آحاده كان فى كل واحد جزء من ذلك الشىء لانفس ذلك الشىء وإن لم يكن فى شىء من الآحاد ولا فى الكل لم يكن واقعا عليها، وبالجمله وقوعه على غيره لايكون إلا حمله على ذكر الغير، والحمل والوضع لايكون فى العقل والوجود العام المشترك لايمكن أن يكون إلا عقليا، وإذا كان كذلك كان حصوله فى العقل وهذا الوجود غير الأول فإن هو وجود الوجود، ولكون الوجود من الألفاظ المشككه فانه يقع عليها لابالتساوى، وإذا أعتبر معروض الوجود التالى لم يقل أنه ماهية بل يقال أنه وجود وله وجود ولوجوده وجود وهكذا إلى أن يقف الذهن ولايكون وجود شىء من تلك الوجودات نفس ذاته ، وإذا تصور ذلك تصور على الوجه الذى سبق (١) سقط جميع الاشكالات المذكوره - وأيضا يعرج محقق العرفان بين وجود الحق والوجود العام إلى أن قال كما سأشير إليه(٢) فى مسألة أخرى على حده إن شاء الله، الفرق هو أن الوجود الحق عينى ليس له وجود عارض له والوجود العام عقلى لايتحقق فى غير العقل، ويكون له وجود آخر عارض له إذا اعتبر كونه فى العقل والحق الذى لامرية فيه أن واجب الوجود لذاته لايمكن أن يكون اللاشىء عينى وجوده عين ذاته، ولايمكن أن يكون الموصوف بهذه الصفه لا واحدا من كل جهه واجبا من كل إعتبار...

١- جاء فى النص سعى وصحتها سبق لمطابقتها للسياق راجع ص (ب) من الورقة ٦٥ من المخطوطه (ب) رسالة الأجوبه.

٢- يقول صدر الدين القونوى - هذا وإن كان عندنا أشياء هى من هذا القبيل كالهيولى والصوره والكيفيات الأربعه الطبيعيه التى هى الحراره والرطوبه واليبوسه والطبيعة المنفعله=

المسألة الرابعة

يقول صدر الدين فى رسالته إلى نصير الدين الطوسى:

الواحد لايصدر عنه إلا الواحد إلى أن قال مع أنه لابرهان لهم على شىء من ذلك

يقول نصير الدين الطوسى فى الرد على" صدر الدين القونوى":

انى أتبين ما فهمت من كلامهم فان كان موافقا لما عليه الأمر فذلك وإن لم يكن فلا عجب، ومثل هذه المضايف أن تزل قدمى كما زلت أقدام كثير من العقلاء: قولهم الواحد لايصدر عنه إلا واحد مرادهم أنه لايصدر عنه باعتبار واحد الا وأحد وذلك أنهم يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيره باعتبارات مختلفه، كما أن الواحد يكون له النصفية باعتبار الاثنين معه، والثانيه باعتبار الثلثه معه، وعدم الانقسام باعتبار وحدته لاغير، ولما كان المبدأ الاول عندهم واحد من كل الوجوه كان معرفه الوجه فى صدور الكثير منه محتاجا لطف قريحه فيورد الوجه الممكن فيه وأكون بفرض الواحد الأول(أ) والصادر عنه(ب) وهو فى المرتبه

= فى الخارج وجميع الأجسام المدركة فى الخارج متحصله من هذه المعانى المعقولة سأشير إليه فى مسألة أخرى. راجع ص ب من الورقه ٥٢، ص أ من الورقه ٥٣، من المخطوطه (أ) الأسئلة.

يقول صدر الدين القونوى فى رسالة الاسئلة :

الواحد لايصدر عنه إلا واحد هذه المسأله متفرع عنها من أمهات المسائل مسائل شتى كمسئلة العقول وعلى ترتيبها وعلى صدور الكثره من العقل الأول المشهود له بالوحدة وجعل الاعتبارات المفروضه فيه عله بصدور الكثره منه أو جزء عله هذا مع وجوب إعترافهم بأن تلك الإعتبارات ليست بأمور وجوديه... راجع ص (أ) من الورقه (٥٣) من المخطوطه (أ).

الثانيه فلا تتوسط (ب) يكون أثر وليكن (ح) و (لب) وحده أثر وليكن دونها فى المرتبه الثالثه ثم يكون (٧) مع (ح) أثر وليكن (٥) ولا (ب) مع (ج) أثر وليكن (ز) ولا مع (د) أثر وليكن (ح) ولا ب مع د أثر وليكن (ط) ولب مع ج أثر وليكن (لى) وحده وليكن ل ولج وحده أثر وليكن (م) ولج أثر وليكن (ن) ومن (ج) (د) أثر وليكن (س) ومن (ح د) أثر وليكن (ع) ومن (أ ب ج) أثر وليكن (ب) المرتبه الأولى، المرتبه الثانيه، المرتبه الثالثه، المرتبه الرابعة من ج أ ب ومن (ن) وهذه إثنا عشر وهى فى المرتبه الرابعه وإن إعتبرنا الأسافل(١) بالنظر العاقل مثلا (ب) بالنظر إلى أ و ع بالنظر (أ م) إلى (ب) وإليهما كذلك بالنظر إلى (و) وإلى (ب) وإلى كليهما.

وعلى هذا المقياس وما بعدها صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك فان بعدها هذه المراتب إلى الخامسه والسادسه ومابعدها صارت الآثار والاعتبارات بلا نهايه، ويمكن ان يكون الاول باعتبار كل واحد منها فعل وأثر فيصدر منها فعل بهذه الاعتبارات موجودات لانهاية لها غير متعلقه بعضها ببعض. قالوا ويكون فى العقل الأول أربع اعتبارات(٢) أحدهما (وجوده) وهو له من الأول و (ماهيته) وهو له من ذاته و (علمه بالأول) وهو له بالنظر إلى الأول، و (علمه بذاته) وهو له بالنظر إلى نفسه، فصدر عن الأول بهذه الاعتبارات صوره فلك، ومادته، وعقله، ونفسه، وإنما أرادوا ذلك بطريق المثال ليتوقف علـــى

١- هذا تحليل غامض يعتمد فيه على الحروف وعلاقاتها وهو من علوم الجفر ويصعب فهمه وليست هناك علاقات منطقيه فيه.
راجع ص (أ) الورقة ٦٦ مخطوطه (ب).

٢- يحاول الطوسى هنا حل إشكال صدور الكثره عن الوحده بالرجوع إلى أقوال الفلاسفه - وذلك بأنهم يقولون بصدور الكثره عن إعتبارات كثيره ويبقى الواحد واحداً وإنما يتكثر بالاعتبارات.

كيفيه صدور الآثار الكثيره بسبب الاعتبارات الكثيره مع القول بأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد باعتبار واحد، ولم يدعوا أنهم واقفون على كيفية صدرو سائر الموجودات الكثيره ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعه، وإنما أثبتوا عقولا عشره، لايمكن أن يكون أقل منها، وأما أكثرهم فقد ذكروا أن الأفلاك كثيره وحركاتها مختلفة ويجب أن يكون الكل واحد عقل ونفس ولم يتعرضوا للكواكب المتحيره، والثابته وانما يصدر ذلك بسبب إعتبارات مختلفه متكثره، كل واحد من هذه الأجرام ومن نفوسها وعقولها نوعه فى شخصه، وجوزوا أن يصدر عن المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات متوسطه بعض باعتبار دون اعتبار فهذا مافهمت من أقوالهم، وقد ظهر أن هذه الاعتبارات ليست مفروضه، وليست بعلة تامه بشىء إنما هى إعتبارات إنضافت إلى مبدأ واحد فيكثر بسببها معلولاتة ولايجب كون الاعتبارات أمورا وجوديه عينية .بل يكفى كونها عقليه أو عدميه أفعالا كثره أما نفى تأثير الحق فى الموجودات ونفى تعلقه بالجزئيات فمما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم وكيف ينفون تأثيره فى الموجودات بعد أن جعلوه مبدأ الكل وكيف ينفون تعلقه بالجزئيات وهى صادرة عنه، وهو عاقل لذاته عندهم، ومذهبهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، بل لما بنو عنه الكون فى الزمان جعلوا نسبه جميع الأزمنه ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبه واحده، فقالوا كما يكون العالم بالأمكنه إذا لم يكن مكانيا يكون عالما بأن زيد فى أى جهه من جهات عمرو، وكيف يكون الاشاره منه إليه وكم بينهما من المسافه كذلك فى جميع ذوات العالم، ولايحمل نسبه شىء منها إلى نفسه لكونه غير مكانى كذلك العالم بالأزمنه إذا

لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيد فى أى زمان يولد وعمرا فى أى زمان وكم يكون بينهما من المده، وكذلك جميع الحوادث المرتبطه بالأزمنة(١)

ولايجعل نسبه شىء منها إلى زمان يكون حاصرا له فلا نقول هذا مضى وهذا ماحصل بعد وهذا موجود الآن بل يكون جميع ما فى الأزمنه حاضرا عنده متساوى النسبه إليه بنسبه البعض إلى البعض وتقدم البعض على البعض، وإذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم أوهام المتوغلين فى الزمان والمكان حكم بعضهم بكونه مكانيا، ويشيرون إلى مكان يختص به، وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون إن هذا فاته وان ذلك ما يحصل له بعد وينسبون من ينفى ذلك عنه إلى القول بنفى العلم بالجزئيات الزمانيه وليس كذلك، وأما قياس الغائب على الشاهد فهو لمن يقول أنه تعالى مكانى أو زمانى كبعض مخلوقاته أولى(٢)...وقد أمعن الداعى النظر إلى قوله والحمد لله رب العالمين - هذا الذى ذكره وبينه وأشار إليه طريقه أخرى غير ماكنا فيه وأكثره يتعلق بالذوق والكشف والله تعالى يهدى من يشاء إلى صراطه المستقيم والدين القويم وهو بكل شىء عليم.

مسئله كلية يتضمن فيها عده مسائل إلى آخرها...

أما حقيقه النفس الإنسانيه فهى التى يشير إليها كل واحد من

١- يشير الطوسى هنا إلى وهميه الزمان والمكان عندما يتعلق الأمر بالعلم الالهى المحيط راجع ص (أ) من الورقه (٦٧) من المخطوطه (ب) رساله الأجوبه.

٢- يلاحظ هنا أن نصير الدين الطوسى يصر على أن ينزه الحق جل شأنه عن الحصر فى الأزمنه والأمكنه وينسب ذلك إلى المجسمه والمشبهه من المتوغلين فى الكلام عن الجسميه والمشابهه...إلخ. راجع ص (ب) من الورقه رقم (٦٧) المخطوطه (ب) الأجوبه.

الناس بقوله (أنا فان) ذلك أظهر الأشياء لها' والانسان لايحتاج إلى برهان لأن العلم بثبوتها فطرى وأما البرهان على تجريدها هو أنها ترتسم بالكليات والمعقولات البرئيه عن الأوضاع الجسمانيه والأمور التى لاتقبل الانقسام والمشاعر الماديه لاتدرك إلا مايكون على وضع منها أو يتعلق بذى وضع جزئى ويكون قابلا للقسمه ومتصلا يقابل بها فإذن هى مجرده عن المادة والجسمانيه' وأما دوام بقائها فلانها ليست فى محل يكون فيها قوه فنائها فإن الفناء بعد البقاء لابما يكون فيه الفناء بالقوه حتى يخرج بسبب آخر إلى الفعل' والجواهر البسيطه المتعلقه بعللها الدائمه الوجود' ولايحتمل الفناء أصلا وهذه المباحث وإن كان تستدعى كلاما طويلا وصوله بهذه التى أشيرت إليه وأما إسفناؤها بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأه العنصرية فى هذه الدار نشأآت آخر بعد هذه فلأن التغير من حال إلى حال لايكون إلا لما يكون تحته الزمان الذى هو منشأ التغيرات والزمان لايحيط إلا بما يحيط به الأفلاك المتحركه' ولو كان للنفس نشأات أخرى بين هذه الأفلاك لكان ذلك تناسخا وقد أبطلوا ذلك وإن لم يكن بين هذه الأفلاك لم يمكن أن يكون (ح) لها إستكمال' وأما تدبيرها بهذه الهيكل بقوى خاليه عن الشعور كالغازيه والناميه ومولده المثل والقوى ذات الشعور كالادراكات الحسيه ظاهر البدن وداخله وبادراكه لا بالآلات بل بذاتها وهى مبادىء الأعمال والأنظار وبتحريك إرادى إما لجذب كالقوة الشهويه والدفع كالقوه الغضبيه ولو كانت تدبير غير بهذا البدن مثل هذا التدبير فى الوقت الواحد لكانت مشاعره بذلك أو أكثر تدابيرها تابعة لشعور' وأم النفوس القويه فقد يمكن أن يؤثر فى غير بذاتها تأثيرا تحريكيا وغير

تحريكى بواسطه غيرها من الأجسام والقوى وذلك مثل إصابه العين والسحر، ومثله تأثير الدعاء لقوم على قوم، ومثل كرامات الأولياء ومعجزات الأنبياء، وأما الترقى من مرتبة جزئيها حتى تصير كلية كما هو مذكور فى بيان العقل الفعال فمحال لأن العالم مفروع(١) عنه فى أجزائه الأصليه.

وانما يستأنف التأثيرات الزمانية فيه فى الأجزاء الجزئية منه التى تقع فى مركبات عالم الكون والفساد، وتحت التغيرات الزمانيه (واربعاء) (٢) النفوس الكامله له من مراتب الأجزاء الكليه وعروضها إلى أن تصير مشاهده للمبدأ الأول - فأمر يحصل لها فى ذاتها الجزئية لايتعدى إلى الغير وتغير فى أصول العالم الجسمانيه والروحانيه.

وأما حديث حدوثها وقدمها فقد قال أرسطو طالب وأتباعه أن المبدأ الأول فأمر يحصل لها فى ذاتها الجزئية ولا يتعدى إلى الغير - وتغير فى أصول العالم الجسمانيه والروحانيه وأما حديث حدوثها

١- الأصح أن يقال متفرع ، راجع ص (أ) من الورقه رقم ٦٨ من المخطوطه (ب) الأجوبه على الأسئله، ويلاحظ الأثر الذى تركه إبن سينا على الطوسى فى عرضه لمفهوم هو النفس وقواها الغازيه والناميه والمولده وهى القوى الخاليه عن الشعور - وأما القوى المستشعره فهى كالإدراكات الحسيه والشهوانية والغضبيه.

٢- كلمة غامضه وردت فى النص (وأربعاء) ولم نستطع الوقوف على صحتها، راجع ص (ب) من الورقة ٦٨ المخطوطه (ب).

وقدمها فقد قال " أرسطو طاليس" وأتباعه أن المبدأ الأول كامل وفوق الكمال - ويعنون بفوق الكمال أنه يفيض الكمال على كل مستحق للكمال بحسب الاستعداد الذى يحصل له من الحركات والامتزاجات، والمزاج المعتدل والمركب من الأخلاط والأركان مستعد لصوره ونفس يحفظه ويدبر تركيب ذلك الممتزج فان كانت النفوس قديمه وأتصلت بفلك الأبدان فإما أن يمنع المبدأ الأول عن الافاضه، واما أن يحصل لبدن واحد نفسان قديم وحادث، وهذا عندهم محال، فإذن النفوس محدثه كنفوس سائر المركبات الحيوانيه والنباتيه وصورها وأما القدماء أوردوا عنهم قصص وحكايات فى أمور النفوس القديمه ومورد أكثرهم التناسخ والتعطيل. وأنا ماريت لكلامهم حجه ولاسند أو قد يوجد فى كتب الأنبياء عليهم السلام مايناسب بعض أقوالهم لكنه يحتمل التأويل وهذا البحث يمس بسمعتى(١) حتى نرجع إلى نصوصهم والله أعلم بحقائق الأمور، وأما الأمر المشترك المناسب للنفس والبدن يفيض الارتباط فهو الذى يفيض تخصيص كل نفس ببدنه كيلا تتعلق نفس إنسان ببدن آخر ولا بالعكس وهكذا فى سائر المركبات، ونحن نعلم أن هناك أمرا ولكن مايُعرف حقيقته بالتفصيل، وأما قوله هل يتأتى للنفس الانسلاخ عن ذلك الارتباط بالكلية إنسلاخ إستغناء.

١- يلاحظ هنا حرص نصير الدين الطوسى على ألا تلتصق به تهمه القول بالتناسخ أو التعطيل ويعتبر أن هذا فيه مساس بسمعته ، راجع الورقه ٦٨ ، ص أ من المخطوطه (ب) " الأجوبه على المسائل"

فالجواب :

أن الانسلاخ واجب - لكن مايكون باراده النفس كما لم يكن الارتباط بارادتها بل إذا فسد المزاج إنسلخت عنه - فان كانت مستغنيه عن البدن كانت سعيده مستريحه من التعب ، وإن كانت محتاجه بعد صارت شقيه محرومة فانها تحتاج لشيء ولاتجده. وأما إنقطاع التعلق بهذا العالم قبل الموت فمستحيل فان تدبيره للبدن تعلق ولكن " يمكن أن يستغنى التعلق مع وجود التعلق"(١) وذلك حاصل لأهل الكمال بسبب إقبالهم على الآخره واعراضهم عن الدنيا. وقد وجد مولانا " يقصد صدر الدين القونوى" أدام أيامه ذلك فى نفسه وشاهد من كان بهذه الحال - والدليل على ذلك أن النفوس الانسانيه يستكمل بادراكاتها العقليه فاذا كملت بنيل مايسعدها، وأعرضت عما يشغلها فلا حاجه لها إلى البدن وكان الموت بالقياس إليه الفوز الأكبر والوصول إلى السعادة العظمى(٢)، وأما إمتياز النفس عن غيرها بعد المفارقه تعلقها السابق ببدن ممتاز عن سائر الأبدان وتعين حصل لها من جهه ذلك البدن والنفوس الفلكيه وغيرها لايحتاج إلى ذلك التعين لكونها أنواعا متباينه كل نوع منها فى شخص واحد. والنفوس الانسانيه تحتاج إلى التعين لكونها من نوع واحد متباينه الاشخاص وذلك ظاهر. وأما الامتياز فلو كان بصور الأعمال والعلوم وبالهيئات حال كونها متصله بالبدن، لما كان لنفوس الصبيان الصغار ذلك الامتياز ووجب من ذلك اتحادها بعد الموت إن كانت باقيه وباقى

١- أغلب الظن أن صحه هذه العباره " يمكن أن يستغنى المتعلق مع وجود التعلق" ، راجع ص أ من الورقه رقم ٦٩، المخطوطة (ب).

٢- يتحدث الطوسى هنا عن مرحله من كمال النفوس ويستغنى فيها الإنسان الكامل عن البدن - وهنا يصبح الانسان وجود ميت أهو يجد فى الموت سعادته وليس جدا أليما كما هو الحال فى الفلسفه الوجوديه العبثية.

الكلام قد أورده-أدام الله علوه بحيث لاينبغى لأحد إمكان المزيد عليه والله تعالى قد وفقه للكمالات الممكنه للنوع الانسانى وهو المشكور فى كل حال.

مساله تحتوى على مسائل أخرى

أما قوه الأجسام فمتناهية كما ذكره أدام الله علوه وجرس ضله، وأما إنقطاع النوع الانسانى مدة وعوده بعد ذلك فممكن وكذلك فى غير نوع من سائر الأنواع، وأما بقاء الأفلاك ودوام آثارها فانما قالوا به لانهم " لما يفحصوا"(١) عن الأمكنه والجهات كالفوق والتحت وغيرها وجدوها معلله بمحدد هو فلك محيط بالكل، ولما تفحصوا عن الأزمنه وجدوها معللة بأمر " غير فار"(٢) الذات هو الحركه الوضعية الدايمه ماليس ذلك لجسم غير الفلك فعلموا من ذلك أن الفلك المحيط بالكل لو فسد أو بطل لم تبق جهه لجسم ولازمان وذلك مختلفا فان الجسم بالضرورة ذو وضع وجهه، وأن الزمان لو إنقطع لسبب فان إنقطاعها بعد ثبوته لايقع إلا فى الزمان فحكموا وفقا لهذا الممتنعات بدوام الفلك وحركاته وأثبتوا له سبب ذلك نفسا ذات قوه غير متناهية وعقلا يحرك النفس الفلك شوقا إليه لينال بالحركة كمالا كان فيه بالقوة إلى الفعل دايما، وأما عالم الكون والفساد فلامتناع وجود الخلاء حكموا بدوامه جهة ولكون أجزائه فى جهات بعضها فوق وبعضها تحت باختلاف طبايعها وإمكان التركيبات منها على ماوجد بالحس وحكموا بانحلال التركيبات لكون إجتماعها قسريا

١- جاءت فى النص لما تفحصوا عن الأمكنه - راجع المخطوطه (أ) ص ب الورقه ٦٩.

٢- جاءت فى النص " غير فار " وهو نص غامض، راجع الورقه رقم٦٩ص(ب) من المخطوطة(أ).

مخالفا لطبايعها وميل طبايعها إلى إمكنتها دايما مكان من الواجب إنحلالها مع بقاء أجزائها الأصلية جهة، وإن كان بعضها يفسد ويتبدل بالبعض الآخر، وأما خلو الأجسام الفلكيه عن طبايع العنصريات فواجب لأنها لو كانت على طبايعها لكانت أمكنتها وحركاتها قسرية والقسرى لايدوم، وبانقطاعها يلزم المحال المذكور، وأما أقوال الحكماء الأقدمين وكتب الناقلين عنهم مختلفه كما ذكره أدام(١) الله علوه، والذى أورده مريده ومستفيده ما وجد منها منسوبا إلى حجه أو برهان والله أعلم بحقايق الأمور.

مساله الانسان فى هذه النشاة إلى آخره

إن الحكماء أفصحوا عن ماهيه اللذه واستقرارتهم على أنها ادراك الملائم من حيث هو ملائم ووجدوا ذاته سبحانه بحيث لايكون لها ملائم أشد ملايمه من نفس حقيقتها إذ لامناسبه بينها وبين غيرها وادراكها لنفسها اتم الادراكات فحكموا بأن اللذه التى لايكون فوقها لذة انما يكون به سبحانه، ثم نظروا فى أحوال الواصلين إلى جنابه القدسى ووجدوا ذات الله تعالى والقرب منه ملائما لنفوسهم الكامله وقد أدركوا بقدر إستعداداتهم ذلك فحكموا أن لذتهم لذه دايمه فوق لذات هذا العالم، وأما اللذات الحسيه والخياليه فوجودها ناقصه زايله مضمحله إذا دامت تبدلت بالألام فحكموا إبان هذه

١- الطوسى يتفق مع صدر الدين القونوى فى مفهوم الزمان والحركة.

اللذات فى نهاية الخسه والركاكة فأعرضوا عنها واشتغلوا بتحصيل اللذات الحقيقية وبازاء اللذات الآلام، فان الألم ادراك فوات الملائم مع الاحتياج إليه أو حصول الملائم مع الاستغناء عنه - وظاهر أن البارى تعالى لاتفوته ملاءمه ولا يحصره غير ملايم، وإن فوات اللذات الحقيقيه بل الأحوال البدنيه الملايمه مع قطع الطمع عن عودتها أشد ألم وقد عبر عنه بنار الله الموقده التى تطلع على الأفئدة.(١)

مساله ما حقيقه الفيض الصادر...إلى آخره

إن الفيض موجود يصدر عن الحق وإن كان محتاجا إلى قابل وكان القابل موجودا يقبله قابله من غير حركة من الحق إلى القابل ولاخروج لشىء منه إليه ولاتلق من القابل إياه ولاحركه نحوه ولاكيفيه لذلك الصدور ولذلك القبول، بل يعرض لهما فى النزول إضافيان أحديهما بالقياس إلى القابل ونحن نجد من أنفسنا أنا نحرك عضوا نريد حركته لابتوجه نحو الحركة، ولانميل من الحركة إلى ذلك العضو بل بإيجاد وحركة من النفس فى ذلك العضو القابل له وذلك المعنى مشعور به عند نفوسنا، فكذا الايجاد، واما الامداد وهو إتمام ماأراد الموجود إيجاده والقياس عليه، ولايحتاج إثبات ذلك إلى برهان، وأما مسألة تسلسل العلل والمعلولات موجوده غير منتهيه إلى غاية، فنقول البرهان قائم على إمتناع ذلك، وهو أن كل سلسلة وعلـــل

١- بينما يأتى عنوان هذه الفقره « مسأله الانسان فى هذه النشأه» راح نصير الدين الطوسى يحدثنا فى موضوع آخر من الموضوعات التى تهم الصوفيه وهو اللذه - وكيفيه الوصول إلى البارى والقرب منه والاحساس بمنتهى اللذه فى قربه والأنس به - وهو موضوع من موضوعات العرفان» راجع ص (أ) من المخطوطه(ب) الورقه ٧٠.

ومعلولات مترتبه فهى إنما تكون بحيث إذا فرض عدم واحد من أحل السلسلة فاذن كل سلسلة موجودة يجب أن يكون فيها علة هى أول العلل لولاها لما كانت تلك المراتب التى هى معلولاتها معلولات معلولاتها إلى آخر المراتب موجودة - فاذا فرضنا سلسلة غير منتهيه إلى علة لايكون لها علة لم يكن فى تلك السلسلة علة هى أولى العلل فلا يكون السلسلة موجودة قد فرضت موجودة وهذا برهان لطيف يختص بهذا الوضع.

مسالة النسب التى هى الموجودات غير متناهيه عندنا إلى آخره...

الأشياء المرتبه الموجودة آحادها معا، وجب عند الحكماء أن تكون متناهية، أما غير المترتبه كالنفوس الانسانيه الباقية بعد موت أبدانها وغير الموجود آحادها معا، كالحوادث الماضية فقد جوز أن تكون غير متناه بل أوجدوا ذلك بناء على قواعد والنسب هى الموجودات من هذا القبيل، وكذلك التشكيلات والأوضاع الفلكية(١) والأمزجة المتولده من العناصر والاشياء التى لاتقبل لاتناهى بالقوه كتضعيف المقادير وتجزئتها إلى غير ذلك...الجوهر لايبطل إلى آخره...

كل عنصر يفسد فانه يبطل ببطلان كيفيته كالماء الذى يغلو فيبطل برودته ويفسد ويتكون منه هو أو ذلك إذا جاوزت الكيفيه

١- يقول صدر الدين القونوى " وما البرهان على عدم تناهى القوى الفلكية أيضا وكونها لاتقبل التغير والفساد والتبديل...أن سبب فناء المركبات التركيب وأن البسايط لاتقبل الفناء وهو برهان مردود عليه عند القونوى لأن الأفلاك أيضا عنصرية وهى مجموع أمور بسيطه..ولذلك فحكمها حكم تلك البسايط راجع رسائل الاسئله عن عيون المسائل (أ)، الورقه ٥٨، ص (ب).

القريبه حدا يحتمله الماء لما تجاوز ذلك الحد ولايبطل كالماء الحار والنار لايبطل ببطلان حرارتها المفرطه فانها فى المركبات باقيه تصورتها فاقده بحرارتها التى يلزمها إدراكات مفردة تبين ذلك فى بحث المزاج...

مساله الهيولى المجرده إلى أخره.

الهيولى المجردة لايوجد إلا فى الذهن وكذلك الصوره وهما فى الوجود أبدا يكونان متقاربين والجسميه حاصله وكذلك قبول القسمه وكثير من الصور والأعراض يتبع الاجتماع الأبدى أن الخطين إذا إجتمعا حدث منهما زاويه والآحاد إذا أجممت حصلت الأعداد والعفض والزاج إذا إجتمعا حدث السواد، وأما أن الاجتماع نسبه لاتحقق لها بنفسها لايلزم منه أن يكون لها تحقق عند غيرها وما يكون تبعا لماله وجود محقق ربما يكون سببا لشىء آخر وجود محقق كما أن محاذاه الأرض للشمس التى هى نسبه يتبعها نقيض إضاءة للأرض والله أعلم بهذا ماخطر ببال داعيه ومستفيده والمتشوق إلى خدمته ومريده فى هذه الأبحاث عاجلا واذا تشرف بنظر مولاه ومفيده والمفيض عليه السعاده فان سنح عليه كلام وأشار بذلك لم يكن ذلك من انعامه العام وكرمه العميم.

والله تعالى يديم ظله على طالبى الكمال وأسبغ عليه فيضه الذى لايرى أنه اللطيف المجيب

تم النص بعد تحقيقه والحمد لله.

خاتمة البحث
وأهم النتائج

خاتمة البحث

من أهم النتائج التى توصلنا اليها فى هذا البحث

أولا: يظهر "نصير الدين الطوسى" فى هذا المصنف صوفيا متفلسفا وليس مجرد فليسوف متكلم وهو الأمر الذى غاب عن أذهان معظم الباحثين الذين كتبوا عن نصير الدين الطوسى بإعتباره عالما فلكيا علميا ومتكلما متفلسفا وحسب.

ثانيا: ويكشف هذا المصنف عن المنحى الصوفى المتفلسف والذى يقف عن حد النظر فقط ولايتعداه الى السلوك، فلم يكن "نصير الدين" من صوفية السلوك وإنما كان يحلق فى أجواء البحث النظرى الميتافيزيقى، فيضع مطالب الفلسفة الإلهية، ووحدة الوجود، والأحدية المطلقة فى سياق واحد خاضع لنظر وإستبصار عقليين، وهو الى جانب هذا يمزج فكرة المتفلسف بعقائد الشيعة، والإسماعيلية الباطنية فيبدو فيما ذهب اليه خارجا على الشريعة، إلاأن البحث الدقيق يكشف عن إلتزام دقيق بالكتاب والسنة برغم الغموض الذى أحاط بآرائه.

ثالثا: يصف "نصير الدين الطوسى" عند الفقيه المسلم "أحمد بن تيمية" بإعتباره من الإتحادية الذين يقولون بأن الوجود واحد، ثم يقولون بعضه أفضل من بعض، والأفضل يستحق أن يكون ربا للمفضول - وهذا وأمثاله من صوفية الملاحدة وليسوا من صوفية أهل العلم فضلا عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسنة.

رابعا: يستنتج "إبن تيمية" أن "الطوسى" من القائلين بأن المعدوم شىء ثابت فى العدم، وأن الوجود المخلوق هو عين الوجود الخالق.

خامسا: يرى " ماكس هورتن" Max Horten أن " نصير الدين" له نظرية فى النبوة متأثرة بآراء "البراهمة" ومن ذلك أن الأنبياء يحملون اما ما هو موافق للعقل وحينئذ فلا لزوم لهم وإما ماهو مناقض للعقل، وحينئذ فأقوالهم غير مقبولة .

سادساً: ارتبط "الطوسى" بالعديد من الصوفية، وجرت بينه وبينهم المحاورات على النحو الذى قدمناه فى رسالته فى الرد على "صدر الدين القونوى" كما كانت له صله بصوفية الشيعة من أمثال ميثم البحرانى، وابن المطهر الحلى، وآل طاووس. كما تطرق "النصير" الى موضوعات الحلول والإتحاد التى جاءت على لسان "الحلاج" وأبو اليزيد البسطامى، ورأيه فيهما أنهما ليسا من دعاة التألة، وإنما دعوى نفى الانية الذاتية لإثبات إنية مطلقة.

سابعاً: ويتعمق الإتجاه الصوفى والعرفانى عند "نصير الدين" فيما قدمه من وصف لأحوال العارفين ومراتب بداية السلوك، وهو يعدد هذه المراتب فى تسع درجات تبدا من أدناها فى أول الإتصال وتصل الى أعلاها فى التمكين - وبالرغم من حديث الطوسى عن مراتب السلوك إلا أننا لم نتوصل الى طريقة "الطوسى" الصوفية، وذلك لخلو سيرته من التطبيقات - فهو من أصحاب التصوف النظرى الذى لاعلاقة له بالطرقيه أو التصوف العملى.

ثامناً: ومن أهم النتائج هنا أن "نصير الدين الطوسى" كان قد تتلمذ على "صدر الدين السرخسى" الذى اتصل "بإبن سينا" " أو الشيخ الرئيس" عن طريق " أبى العباس اللوكرى" ويبدو أثر "إبن سينا" على "الطوسى" كان عظيماً - فنحن واجدون - ان مصطلحات من أمثال "واجب الوجود" "والمبدأ الأول" "والماهية" "والوجود العقلى" "وأعيان الموجودات" "والمعدومات" "والوجود العام" "والمراتب" "والعلم بالكليات والجزئيات" كل هذه المصطلحات قد شاعت فى مؤلفات "نصير الدين" الكلامية، والفلسفية الصوفية. ولابد أن نشير هنا الى أن المنحى "السينوى" عند الطوسى إنما جاء صدوراًمن إرتباط " بالإسماعلية الباطنية".

تاسعاً: لم يقتصر الطوسى فى بحوثه على القضايا الفلسفية ولم يقف عند حد إستخدام الأساليب المنطقية كالإستدلال، والقياس والإستقراء، وانما طور أسلوب فى الدلالة المعنوية للمصطلح الصوفى، ثم راح يربط بين مستويات التعبير ومراتبة، وكذلك يبين السمات والخصائص الدلالية للنظريات الصوفية الكشفية والعرفانية.

عاشراً: يحتفظ "الطوسى" فى تصوره "للواجب الوجود" بوجودين أحدهما وجود غيبى باطلاق وآخر شهودى ، ثم هو يضع وجوداً وسطاً بين الوجودين هو الوجود العينى.

حادى عشر: ينظر الطوسى الى فكرة "الإطلاق" والتقييد نظرة متساوية لأن أى صفة من الصفات سواء كانت من صفات الإطلاق أو صفات التقييد إنما تفرض قيودا وحدودا على تصور الأحديه الصرفه التى هى للحق دون قيد أو شرط حتى ولو كان شرط الإطلاق.

ثانى عشر: "الطوسى" ينتهى الى نتيجة تضعه فى مصاف صوفية الكشف ، فهو يرى أن معرفة الله على الحقيقة لاتتم إلا لأهل الكشف والذوق، وأن معرفتهم بالحق لاتتم بقواهم أوعقولهم، وإنما تتم ذوقاً وشهوداً قلبياً، وهى من النتائج الغريبة على المسلك النظرى فى دراسة التصوف عند "النصير" إلا أنها تكشف عن المنحى الصوفى عنده.

ثالث عشر: وفى مجال علاقة الماهية بالوجود فإن "الطوسى" يرى انه لايمكن وصف الماهية من حيث هى ماهية معدومة بالإمكان حال عدمها المطلق لأن هذا يعنى أن الله مصدر للعدم. والعدم والماهية عند الطوسى تبقى ماهية فقط ولاتتحول الى وجود خلافاً " لإبن عربى" " والقونوى" والجيلى وغيرهم من متفلسفة الصوفية.

رابع عشر: وهكذا يمكن أن نفهم أن الوجود العينى للماهيات لايكون إلا لموجدها، والوجود العقلى لايظهر الا لمن تعقلها - فالأمر لايتعلق بالماهية بقدر ما يتعلق بالعقل المدرك.

خامس عشر: يقول "الطوسى" " بوجود مشترك" بين الموجودات، وهذا الوجود فى نظرة زائد على الماهية لأنه لايمكن أن يكون جزء منها أو خارجاً عنها أو نفسها . ولأننا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهنى والخارجى. والمعقول مغاير للمشكوك فيه، ولأن الإمكان تتحقق بالضرورة ولأن الوجود هو الذى يفيد بوجود الماهية وبدونه فلا ماهية. وكذلك لأننا نحتاج الى الربط بين الوجود والماهية ، ولو كانت الماهية نفس الوجود لما كان هناك حاجة للربط بين الشىء ونفسه وهكذا.

سادس عشر: ينتهى "الطوسى" فى عرضه لمفهوم الماهية الى واحد من أهم المفاهيم التى قدمها التصوف الفلسفى - فالماهيات هى العدم السابق المقدم على الوجود، أو هى العدم اللاموجود واللامعدوم، او هى العدم الممكن القابل للتحول الى وجود، وفى نفس الوقت تكتسب الماهيات وجودها فى عقل مدركها من الوجود الذى يجعل الماهيات الغير مجعوله بإنتسابه إليها مجعولة أى موجودة.

سابع عشر: ويصل "نصير الدين الطوسى" الى نتيجة هامة تتناسب مع منهجه العام فى الوجود الواجب والذى يقول منه بالأحدية لله والواحدية للموجودات وهى النتيجة التى يقول فيها أن الماهيات لها وجود زائد فقط عندما تتعلق بالممكنات، فإذا تعلق الأمر بالوجود الواجب فالوجود عين الماهية لا إنفصال ، وبصفة عامة تبقى الماهيات فى هذه النظرية أموراً وجودية وليست مما يمثل وجوداً بأى شكل من الأشكال.

ثامن عشر: وفى العلاقة بين الواحد والكثرة يتحدث "الطوسى" عن الوجود العام الذى يفيض الوجود على أعيان الممكنات، وهذا الفيض عنده هو التجلى السارى فى حقائق الممكنات"والوجود العام" فى هذه النظرية يحل محل العقل الأول عند الفلسفة ويستمد الفيض من "الوجود الواجب" لامن ذاته - وأما العالم المفاض فهو "الطور" أو الكتاب المسطور والرق المنشور كما ورد فى الذكر الحكيم، والقرآن الكريم.

تاسع عشر: إن الوجود الذى ينسب الى "الأعيان" فى هذه النظرية هو عبارة عن تلبس شئونه بوجوده، ثم أن تعددها وإختلافها عبارة عن تجليات خصوصياته المستجنة فى غيب هوتيه، لايظهر تعددها إلابتنوعات ظهوراته فى كل منها.

عشرون: والوجود العام الذى يمنح الموجودات الوجود من فيضه المفاض عليه لايتحول الى وجودات متنوعة ومتكثرة لمجرد ظهوره فى الصور والتنوعات الكونية فهذا الظهور تابع لتنوع النسب التى تربط بين الواحد والكثرة، فتشهد تنوعات الواحد لابإعتبارها وجودات متكثرة بل بإعتبارها نسب أو شئون وتجليات.

واحد وعشرون: يرفض "نصير الدين الطوسى" نظريات الفلاسفة القائلين بنفى تأثير الحق فى الموجودات ونفى تعلقه بالجزئيات، ويقرر أن علم الله بالكليات والجزئيات قائم بلا تفرقة. فهو جل شأنه يعلم الكليات والجزئيات وتصدر عنه صدورا لازمانيا ولامكانيا بإعتبار أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنه اليه نسبة واحدة.

إثنين وعشرون: يتحدث الطوسى عن الكثرة الوجودية الصادرة عن الواحد بإعتبارها مدركة لأهل الذوق والكشف دون تناقض، وبإعتبار الكثرة إنعكاسات لصور الأسماء الإلهية على المرايا الأزلية التى يرى فيها الحق نفسه بنفسه، وعندما يكشف نوره مكنونات علمه، ويفصح العماء عما فيه من غيب.

ثلاثة وعشرون: الكثرة فى هذه النظرية إذن هى نسبة الإسم الباطن الجامع الواحد الى الإسم الظاهر. فالبطون أحدية والظهور كثرة والبطون غيب والظهور شهادة، والبطون وجوب وعلم غيبى، والظهور إمكان وأعيان والبطون ثبوت علمى أو شيئية الثبوت، والظهور تجلى على أعيان الممكنات وشيئية وجود. وكلا الجانبين تعبير عن الأحدية التى هى لله جل شأنه والواحدية التى هى للكثرة المشاهدة فى الكون.

وهكذا يستخدم الطوسى كل مصطلحات التصوف الفلسفى ونظريات "وحدة الوجود" التى تتحول عنده الى وحدة الشئون والنسب الإلهية وأحدية الذات الصرفة - ويبقى الطوسى بهذه النتيجة بعيداً كل البعد عما شاع عنه لدى الفقهاء الذين نعتوه بالكفر ففى أقواله الكثير مما يؤكد إعتقاده بتوحيد الألوهية.

"تم بحمد الله"

مصادر البحث والفهرس

المراجع

أولا المراجع العربية :

١- إبراهيم " بن إسحاق التبريزى" أسرار السرور بالوصول إلى عين النور ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٧٨٥م تصوف .

٢- إبراهيم ياسين "الدكتور" ، ميتافزيقا الوجود عند صدر الدين القونوى ، دار عامر بالمنصورة ١٩٨٩م.

٣- إبراهيم ياسين "الدكتور" ، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، دراسه وتحقيق ، مركز المخطوطات بكلية تربية جامعة المنصورة. دمياط. ١٩٨٩م.

٤- إبراهيم ياسين "الدكتور" صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفيه ، رساله دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهره ١٩٨٥م.

٥- أحمد بن تيميه "الفقيه المسلم" ، مجموعه فتاوى شيخ الإسلام أحمد بين تيميه ، نشره عبد الرحمن بن محمد قاسم النجدى ، المملكة السعودية ١٣٩٨هـ.

٦- أحمد بن تيميه "الفقيه المسلم" ، رسالة الإحتجاج بالقدر ، القاهره ١٣٧٤م.

٧- أحمد بن تيميه "الفقيه المسلم" ، مجموعه المسائل والرسائل ، نشر لجنه التراث ، القاهره.

٨- إبن خلكان ، وفيات الأعيان ، تحقيق محيى الدين محمد عبد الحميد ، مطبعه السعاده ، القاهره ١٩٤٩م.

٩- إبن كثير ، البدايه والنهايه ، تحقيق د. أحمد أبو ملحم ، دار الكتب العلميه ، الطبعه الثالثه بيروت ١٩٨٧م.

١٠- إبن المطهر الحلى ، كشف المراد فى تجريد الإعتقاد ، طبعه الهند ، ١٣١١هـ ، إسماعيل باشا البغدادى ، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، مكتبه المثنى ، بيروت ، طبعه إسطانبول ١٩٥٥م.
١١- التفتازانى "الدكتور أبو الوفا" ، إبن سبعين وفلسفته الصوفيه ، دار صادر بيروت ١٩٧٣م.
١٢- التفتازانى "الدكتور أبو الوفا" ، المدخل الى التصوف الإسلامى ، القاهره ، ١٩٧٣م.
١٣- جعفر آل ياسين "الدكتور" ، الأصول الطبيعيه للفكر السينوى ، بحث بعنوان الأصول الطبيعيه للفكر السينوى ، مجله كليه الآداب ، جامعة بغداد ، المجلد ١٤.
١٤- جعفر آل ياسين "الدكتور" ، الفيلسوف الشيرازى ، طبعه دار عويدات ، بيروت ١٩٧٨م.
١٥- خير الدين الزركلى ، قاموس الأعلام ، طبعه بيروت ١٩٨٠م.
١٦- الخوانسارى ، روضات الجنات ، طهران ١٣٠٧هـ .
١٧- صدر الدين الشيرازى ، الأسفار الأربعة فى الحكمه المتعاليه ، نسخه خطيه بدار الكتب المصريه ، برقم ٨٣١ فلسفه .
١٨- عبد الحى بن عماد الحنبلى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، القاهره ١٣٥١هـ .
١٩- عبد الرحمن بدوى "الدكتور" ، شخصيات قلقه فى الإسلام ، القاهره ١٩٦٤م.
٢٠- عبد الرحمن بدوى "الدكتور" ، موسوعة الحضاره العربيه والإسلاميه ، المؤسسة العربية للنشر ، ١٩٨٧م.
٢١- عبد المنعم حفنى "الدكتور" ، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ، القاهره ١٩٩٣م.

٢٢- عبد المنعم حفنى "الدكتور" ، الموسوعه الصوفيه ، طبع دار الرشاد ، القاهره ١٩٩٢م.
٢٣- كامل مصطفى الشيبى "الدكتور" ، الصله بين التصوف والتشيع ، دار المعارف مصر ،١٩٦٩م.
٢٤- كامل مصطفى الشيبى "الدكتور" ، الفكر الشيعى والنزعات الصوفيه ، بغداد ، ١٩٦٦م.
٢٥- محمد مصطفى حلمى "الدكتور" ، إبن الفارض والحب الإلهى ، دار المعارف القاهره ١٩٧١م.
٢٦- محمد بن محمد قطب الدين الغوبى ، زبده التحقيق ونزهة التوفيق تحقيق شرح "النصوص فى تحقيق الطور المخصوص" الذى قدمه عبد الرحمن الجامى ، نسخه خطيه رقم ١٤٧ تصوف طلعت بدار الكتب المصريه .
٢٧- معصوم على طرائق الحقائق ، طبعه طهران ١٣٠٧ هـ.
٢٨- محمد بن إسحاق "صدر الدين القونوى" ، رسالة الموافقات فى الرد على نصير الدين الطوسى ، مجموعه خطية رقم ٢٦٧ علم الكلام ، مكتبه طلعت بدار الكتب المصريه .
٢٩- محمد بن إسحاق "صدر الدين القونوى" ، رساله الأسئلة مجموعه خطيه رقم ٢٦٧ علم الكلام ، مكتبه طلعت بدار الكتب المصريه .
٣٠- محمد بن إسحاق "صدر الدين القونوى" ، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، بتحقيق الدكتور إبراهيم ياسين ياسين ، طبعه مركز المخطوطات بجامعة المنصورة ، ١٩٨٩م .
٣١- محمد بن إسحاق "صدر الدين القونوى" ، الفكوك ، نسخه خطيه بدار الكتب المصريه ، رقم ٣٢٣م تصوف .

٣٢- محمد بن إسحاق "صدر الدين القونوى" ، إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن ، طبعه حيدر آباد ١٣١٠هـ.

٣٣- مؤلف مجهول ، شرح مفتاح الغيب ، نسخه رقم ٥٧٤ تصوف طلعت بدار الكتب المصريه .

٣٤- مؤلف مجهول ، رساله المحالة فى التعليق على الفكوك ، مجموعة خطيه رقم ٣٤٣م تصوف دار الكتب.

٣٥- "نصير الدين الطوسى" ، رسالة الأجوبه فى الرد على صدر الدين القونوى ، نسخه خطيه رقم ٤٦٧م علم الكلام ، بدار الكتب المصريه .

٣٦- "نصير الدين الطوسى" ، تجريد العقائد بتحقيق الدكتور عباس سليمان فى كتابه تطور علم الكلام إلى الفلسفه ومناهجها ، دار المعرفه الجامعيه بالأسكندريه ١٩٩٣م.

٣٧- "نصير الدين الطوسى" ، التذكره فى علم الهيئه ، تحقيق الدكتور عباس سليمان ، دار سعاد الصباح ١٩٩٣م.

٣٨- يوسف بن تغرى بردى ، المنهل الصافى ، نسخه خطيه رقم ١٣٤٧٥ تاريخ ، بدار الكتب المصريه - نسخه مصوره .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

39- A. ,Affi, The Mystical Philosophy of Muhyi al Din Ibnul Arabi, Combridge; 1939.

40- A Ates; Art Ibn Arabi; Encyclopedio of Islam.

41- A.J. Arberry, Avicena on Theology, Londo 1951.

42- Brockelmann; Geschitchte Der Arabischen Litteratur,Berlin 1898 ;& Supplementband, Leiden 1939.

43- Christmas Humpherys; Xeploring Buddhism, London 1974.

44- H.M. AL-Alous;The Problem of Creation in Islamic Thought, Baghdad.

45- Helmut Ritter, Autographs in Turkish Libraries, Oriens Jurnal of International Society of Oriental Research, E.J.Brill, 1953.

46- Max Horten; Die Spekulative and Positive Theolgie de Islam, Leipzi9, 1912.

47- Massignon; La Passion d Al-Hosyan Ibn Mansour Al-Hallaj, Paris, 1929.

48- R.A. Nicholson, the Mystics of Islam; London, 1963.

الفهرس

الصفحة	الموضوع	رقم
	مقدمة	١-
٣	المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين الطوسى	
	الفصل الأول	٢-
١٣	(١) نصير الدين الطوسى (حياته وأسرته)	
	(٢) مؤلفات نصير الدين الطوسى فى	
١٥	مجال الفكر الصوفى المتفلسف	
١٨	(٣) نصير الدين الطوسى فى نظر خصومه من الفقهاء	
٢٣	(٤) المنحى الصوفى المتفلسف عند نصير الدين	
	الفصل الثانى	٣-
٣١	أسلوب نصير الدين الطوسى فى المراسلات	
	الفصل الثالث	٤-
٤٢	(١) المسأله الأولى (واجب الوجود)	
٤٤	الجانب الصوفى فى معرفة الحق	
٤٨	(٢) المسأله الثانية (فى الماهية والوجود)	
٥٨	(٣) المسأله الثالثة (الواحد لايصدر عنه إلا واحد)	
	رساله الأجوبة على صدر الدين للمولى	٥-
٦٥	خواجه نصير الدين الطوسى	

٦- منهج التحقيق والدراسة لرسالة نصير الدين إلى صدر الدين ٦٧

٧- مقدمة الرسالة ٦٩

٨- المسألة الأولى ٧٠

٩- المسألة الثانية ٧٩

١٠- المسأله الثالثة ٨٣

١١- المسأله الرابعة ٨٥

١٢- حقيقة النفس الإنسانية ٨٨

١٣- جواب هل يتأتى للنفس الإنسلاخ ٩٢

١٤- مسأله تحتوى على مسائل أخرى ٩٣

١٥- مسأله الإنسان ٩٤

١٦- مسأله ماحقيقة الفيض الصادر ٩٥

١٧- مسأله النسب التى هى الموجودات ٩٦

مسأله الهيولى المجردة ٩٧

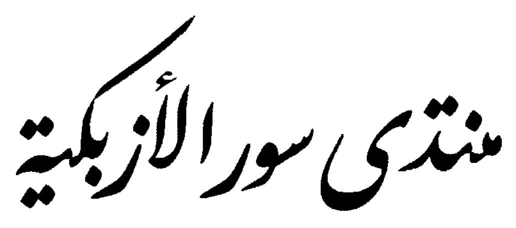
١٨- خاتمة البحث ٩٨

أهم النتائج ٩٩

١٩- مصادر البحث ١٠٥

أولا المراجع العربية ١٠٧

٢٠- الفهرس ١١٢



رقم الإيداع

١٠٣٤٦ لسنه ١٩٩٣

دار الكتب المصرية

الترقيم الدولى

977-5786-18-8

توزيع ونشر دار الوفاء بالمنصورة

المنصورة ١٩٩٣م.